





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد 28/ صيف 2023م/ 1445هـ

الرقم الدولي: ISSN : 2709-0841

إقرأ في هذا العدد:





◉ مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉ تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉ العدد : (28) 1445 هـ .





فصليّة تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الثامن والعشرون

صيف 2023 م

ربيع الأول 1445 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافيّ



الترقيم الدوليّ : **ISSN: 2709 - 0841**

هاتف إدارة المجلّة : **(7717072696)-00964**

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت : Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : **2465** لسنة **2021** م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين– شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

1. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

2. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

3. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

4. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

5. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

6. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

7. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

8. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

9. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

10. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A4)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (25) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (16) للمتن، و(14) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

11. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

12. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبَلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

1) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر في

مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

2) يتولّى رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

3) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

4) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

5) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمين - أفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

6) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

7) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

8) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

9) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

10) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسوم بـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

أ.د. محمد محمود زوين

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (...........................) وبحثي الموسوم بـ (...........................)

أتعهّد بما يأتي:

1- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.



2- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

3- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

4- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلّا بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

5- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

1- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

2- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني - كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (...)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(...)

البريد الإلكترونيّ للباحث (...)

رقم الهاتف: (..)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (...)

توقيع الباحث

التاريخ//202 م الموافق: // 144هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

1) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

2) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

3) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

4) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

5) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

6) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

7) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

8) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

9) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

10) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.



افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ مجموعة العقائد والمفردات الأخلاقيّة والفقهيّة تمثّل أنظمةً حاكمةً لضبط علاقات الإنسان بالله والآخر والواقع، كما نصّ على ذلك الوحي، وتفاعل معه العقل المنسجم مع أسس الفطرة الإنسانيّة، وهو ما يسمّى بالدين الذي تشكّل الاعتقادات محور وجوده، لا سيما مباحث التوحيد قديمًا وحديثًا. إذ رافق الدين مسيرة الإنسان منذ بدأ الخليقة إلى يومها الحاضر، فعلى الرغم من كثرة التيّارات المعارضة، وبثّ الشبهات المختلفة، فإنّ قوّة ثباته تتأتى من قدرته على إرواء الظمأ الفطري الذي عجزت المذاهب الفكرية والفلسفية عن تحقيق جزءٍ منه، ولعلّ استمرار الإنسان في ميله الفطري إلى وجود الدين كمؤمّنٍ لصحة وجوده مثّل أقوى عوامل اندثار التيّارات المضادّة للدين وانقضاض مشروعها.

وقد تضمّن هذا العدد من مجلّة العقيدة (**التي تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة التابع للعتبة العباسيّة المقدّسة**) مباحثَ ناظرةً إلى ما تقدّم، كان أوّلها بحث (**نظريّات حول نشوء الدين**)، الذي استعرض تلك النظريّات برؤيةٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ، وأكّد الحاجة إلى الدين ودوره في صناعة الحياة الطيّبة، وحفظ الإنسان من الضياع.

وفي البحث الثاني (**التوحيد في القرآن والسُّنّة الشريفة**) تناول الباحث معاني التوحيد وأقسامه وفروعه بوصفه الأسّ الذي يعتمد عليه الدين، متّخذًا من النصّ القرآني وأحاديث السُّنّة المطهَّرة مادّةً لتأسيسه المعرفي.

وفي العدد تستمر سلسلة بحوث تواريخ موالد الأئمة ووفياتهم، إذ ضمّ بحثًا عن (**تاريخ مولد الإمام الحسين وشهادته**) حقّق فيه الباحث ذلك بتتبع المصادر العامّة والخاصّة فاحصًا الروايات المتنوّعة ليقف على نتيجة تحقيقه.

وفي العدد بحوثٌ معرفيّةٌ أخرى تتّصل بما تقدّم مثل بحث (**مشكلة الشرّ في الرؤيتين اللاهوتيّة والكلاميّة**)، **وبحث** (**مدرسة الري الكلاميّة**) التي هاجر إليها تلامذة الشيخ الطوسي، والسيّد المرتضى لتشكّل مأوى للكلاميين الإماميّة هناك.

وفي الختام نأمل أنْ يسهم هذا العدد في إثراء معرفة القرّاء الكرام بأبحاثه التي يمثّل الدين مدارها، ومن الله التوفيق.

د. عمّار عبد الرَّزّاق الصَّغير

النجف الأشرف

نظريات حول نشوء الدّين

((دراسة تحليليّة نقديّة))

سامر توفيق عجمي*

* باحث في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد/ لبنان

الملخّص

يلاحظ الراصد لسيكولوجيا الشعوب أنّ الغريزة الدينيّة بمعنى الشعور بالجذبة النفسيّة إلى موجود مفارق للطبيعة حالةٌ مشتركةٌ بين الحضارات البشريّة. وظهرت دراساتٌ عدّة فيَ تفسير نشوء الأديان، فذهب بعضهم إلى أنّ الدين وليد الجهل بالتفسير العلمي للظواهر الطبيعية، أو الخوف منها، وفي (زمن العلم) حيث فهم الإنسان الظواهر الطبيعيّة في ضوء المنهج التجريبي، انسحبت التفسيرات الدينيّة الأسطوريّة لتخلي موقعها للتّفسير العلميّ، فلم يعد ثمّة حاجةٌ إلى الدِّين، واستنفد الإيمان بالله الغرض منه.

لكن هؤلاء غفلوا عن أنّ العلم لا يناقض الإيمان؛ فلا تعارض في أنْ يكون للظاهرة الطبيعية سببان: مادّي وغيبيّ، فاكتشاف القوانين الطبيعية لا يعني تراجع الإيمان بالله خطوةً إلى الوراء، بل تقدّمه خطوةً إلى الأمام؛ لأنّه يكشف أسرار عظمة الله في تصميم الطبيعة، وإنّما الذي يناقض الدين هو استغلال العلم لضغط الإنسان في قالبٍ مادّيّ نفعيّ محض، وتغريبه عن أشواقه العليا وراء حدود الطبيعة.

الدين يمنح الحياة تفسيراً ذا هدف ومعنى، والشعور الديني يمدّ الإنسان بالطمأنينة ويطرد عنه القلق، ويُكسبه القوّة على مواجهة التحدّيات، فلا يؤدّي إلى النزعة العدميّة والتشاؤم والضَياع. وكلّما توغّل الإنسان في أعماق ذاته، يزداد شعوره بالحاجة إلى التديّن؛ لأنّه يكتشف ضعفه وعجزه، وهذا نقيض ما طرحه فويرباخ في تفسير الدين. وأمّا تصوير كارل ماركس للدين على أنّه ناتج إرادة استغلال الطبقة الحاكمة والغنية لخدمة مصالحها، فهو خطأٌ منهجي؛ لأنّه خلط بين الدين في ذاته كمعطى إلهيّ يحارب الاستغلال ويقاوم الاستكبار، وبين الدين في الاجتهاد البشريّ والممارسة الشعبويّة، حيث سوء التطبيق والاستغلال الذي يشوّه الدين، فيتحول التديّن من قوّة خلاص إلى رافعة للبؤس وتخدير العقول.

الكلمات المفتاحية : الدّين، الإيمان بالله، الجهل بالظواهر، الخوف من الطبيعة، الغربة عن الذات، التناقض الطبقي، التفسير العلمي.

Theories in the emergence of religion
A critical analytical study

Samer Tawfiq Ajami

Abstract

The observer of the psychology of peoples observes that the religious instinct in the sense of feeling psychological attraction to a paradoxical existence of nature is a common condition among human civilizations. Several studies appeared in explaining the emergence of religions, some of them argued that religion is born of ignorance of the scientific explanation of natural phenomena, or fear of them, and in (the time of science) where man understood natural phenomena in the light of the experimental method, mythological religious explanations withdrew to abandon their position for scientific interpretation, so there is no longer a need for religion, and faith in Allah has exhausted its purpose.

But these people overlooked that science does not contradict faith, so there is no objection to the natural phenomenon having two reasons: physical and metaphysical, the discovery of natural laws does not mean the decline of faith in Allah a step back, but rather a step forward, because it reveals the secrets of the greatness of Allah in the design of nature, but what contradicts religion is the exploitation of science to pressure man in a purely physical utilitarian form, and alienation from his higher longings beyond the limits of nature.

Religion gives life an explanation with purpose and meaning, and religious feeling reassures humans, expels them from anxiety, and gives them the strength to face challenges, so as not to lead to nihilism, pessimism, and loss. The deeper a person goes deeper into himself, the more he feels the need for religiosity, because he discovers his weakness and helplessness, which is the opposite of what Feuerbach put forward in explaining religion. Karl Marx's portrayal of religion as the result of the will to exploit the ruling and rich class to serve its interests is a systematic mistake because he confused religion itself as a divine given, which fights exploitation and resists arrogance, and religion in human ijtihad and populist practice, where misapplication and exploitation distort religion, turning religiosity from a salvation force into a lever for misery and numbing minds.

Keywords: religion, belief in Allah, ignorance of phenomena, fear of nature, alienation from oneself, class contradiction, scientific explanation.

تمهيد

يمكن للمتتبّع لتاريخ الحضارات البشريّة ومعطيات علم الآثار والحفريّات وغيرها... ملاحظة كون التديّن ـــ بمعناه الأعم ـــ مقارنًا لوجود الإنسان منذ القدم. وثمّة نظرياتٌ عدّة طرحها مؤرّخو الأديان وعلماء الاجتماع والفلاسفة وغيرهم حول ظروف وعوامل نشأة الدِّين في حياة البشر؛ فمنهم من أدخل الشعور الدِّيني ضمن الغرائز الإنسانيّة كالدفاع عن النفس وحبّ الاستطلاع والتعرّف. يقول معجم لاروس للقرن العشرين: «إنّ الغريزة الدينيّة مشتركةٌ بين كلّ الأجناس البشريّة، حتى أشدها همجيّةً، وأقربها إلى الحياة الحيوانيّة... وإنّ الاهتمام بالمعنى الإلهيّ وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالميّة الخالدة للإنسانيّة»[1].

ومنهم من جعله مُنبثقًا من الجهل بالأسباب الطبيعيّة والتفسير العلمي للظواهر كعالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت. ومنهم ـــ برتراند رسل ـــ من عدّه وليد خوف الإنسان من الظواهر الطبيعيّة كالزلازل، والبراكين، والصواعق، أو الحروب، والأمراض، ونحو ذلك.

ومنهم ـ كارل ماركس ـ من يُرجِع الدين إلى التناقض الطبقي والصراع الاجتماعي. ومنهم ـ لودفيغ فويرباخ ـ من يفسّر الدّين بأنّه ناشئٌ عن غربة الإنسان عن ذاته... إلخ. ومنهم ـ سيجموند فرويد ـ من يصنّف الدِّين ضمن الأمراض النفسيّة، حيث يقول: «تقودنا أبحاثنا إلى الاستنتاج بأنّ الدين ما هو إلّا عصاب تشكو منه الإنسانية، وحين تبين لنا أنّ قوّته الهائلة تجد تفسيرها على النحو نفسه

[١] نقلاً عن: دراز، عبد الله، الدين، بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ص٨٣.

الذي نفسّر به الوسواس العصابي لدى بعض مرضانا»[1].

وهذه النظريّات جميعها قد تورّطت في أخطاء منهجيّة ومعرفيّة من جهات:

الأولى: الخلط بين الدِّين بوصفه وحيًا إلهيًّا، وبين الدِّين بوصفه ممارسةً اجتماعيّةً في التاريخ البشري.

الثاني: التعميم المفُرِط، فإنّها لم تميّز بين الأديان من حيث نشأتها.

الثالثة: أنّها فرضيّات لا دليلَ علميًّا يدعم صحتها.

فقد يصدق بعض هذه النظريّات في تفسير نشأة هذا الدِّين الوضعي أو ذاك كما اشتغل عليه مؤسّسوه، دون الدّين الإلهيّ الذي نعتقد بأنّه الله تعالى أنزله إلى الناس بوساطة الأنبياء. وليس من الضروري أنْ تكون الأديان جميعًا مشتركةً في دوافع النشوء، بل قد تختلف نشأة دينٍ عن دينٍ آخر باختلاف الحضارات البشريّة.

وسنحاول في هذه المقالة، تسليط الضوء على بعض هذه الأطروحات، وتحليلها، وتوجيه النقد إليها، ثم تقديم النظريّة البديلة التي نعتقد بصحّتها.

أوّلًا: الدِّيانة تتولّد من الجهل بالتفسيرات العلميّة لظواهر الطبيعة

تعتقد هذه الأطروحة بأنّ التديّن والاعتقاد بوجود الله هو حالةٌ ساذجةٌ لم تنشأ من الأدلّة العلميّة، وإنّما هي وليدة عجز الإنسان القديم عن تفسير الظّواهر الطّبيعيّة، وعدم امتلاكه الأدوات العلمية اللازمة لفهمها، كالأمراض، وتنوّع الفصول، والخسوف والكسوف، والمدّ والجزر، والزلازل، والبراكين، والفياضانات، والعواصف والصّواعق. فأمام ما يعتريه من الحيرة ونوبة الجهل، يختلق عقله كائنًا فوق الطّبيعة (الإله)، يُسند هذه الظواهر إليه، وتناقلت الأجيال بالتثاقف هذه العقيدة أبًا عن جدّ، وأصبحت أيديولوجيا متمكِّنة من نفوس البشر.

---

[١] فرويد، سيجموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٤، ١٩٨٦، ص٧٨.

وفي (زمن العلم)، أي عصر اعتماد الإنسان على المنهج الاستقرائي والتجريبي القائم على أساس الملاحظة الحسّيّة في فهم الطبيعة، واكتشاف الأسباب الطبيعيّة للظواهر والعلاقات القائمة بينها، لم يعد ثمّة حاجةٌ إلى الدِّين، فالدّين ليس إلّا خرافة، وتفسيراً خياليًّا وأسطوريًّا للطبيعة.

ومن المفكّرين الذين تبنّوا هذه الأطروحة عالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت، الذي يعتقد بأنّ الذهن البشريّ لا يدرك سوى الظواهر المحسوسة، والقوانين الطبيعية من علاقات بين هذه الظواهر. وأنّ الاختبار الحسيّ هو السبيل الوحيد إلى المعرفة العلميّة. وبنى كونت رفضه للدّين واللاهوت على هذين الأساسين، مقسّمًا تاريخ العقل البشري إلى ثلاث مراحل[1]:

1- المرحلة الدينيّة أو اللاهوتيّة: وكان الإنسان فيها يبحث عن الطبيعة والعلاقات بين ظواهرها في ضوء منهجٍ خياليّ أسطوريّ لا علاقةَ له بمنطق البحث العلمي التجريبي، فيُسندها إلى قوىً ما ورائيّة غير منظورةٍ حسيًّا.

2- المرحلة الميتافيزيقيّة أو الفلسفية: وفيها تقدّم الفهم البشري خطوةً واحدة إلى الأمام معتمدًا الاستدلال العقليّ الفلسفيّ، مُستبدِلاً الآلهة والعلل المُفارِقة للطبيعة بعللٍ داخليّةٍ كامنةٍ في ذوات الأشياء كالنفس المجرّدة، ولكنه منهجٌ عقيمٌ أيضًا؛ لأنّه قائمٌ على الحدس العقلي دون التجربة والملاحظة الحسيّة.

3- المرحلة الوضعيّة أو العلميّة: وهي التي نعاصرها اليوم بعد تطوّر عقل الإنسان، فأصبح يفهم الطبيعة في ضوء القوانين التجريبيّة[2]، فحلّت الملاحظة الحسيّة

[١] انظر: ماشيري، بيار، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص١٧-٣٩.

[٢] كونت، أوجست، دروس في الفلسفة الوضعيّة، درس ٢٨، نشره ليتريه سنة ١٨٦٤، ج٢، ص٢٩٩. نقلاً عن: ج. بنروبي، مصادر وتيّارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ج١، ص١٣. وليتريه، إميل، أقوال في الفلسفة الوضعيّة، ص٥٣ وما يليها. نقلاً عن المصدر السابق.

والاستقراء محلّ التفسيرات الدينيّة السّاذجة، والاستدلالات الفلسفيّة الكليّة، واستعيض عن العلل المفارِقة، أو الصميميّة، بالقوانين الطبيعيّة، أي العلاقات المطّردة بين الظواهر.

إنّ النقطة الأهمّ في تفكير كونت، هي تصوّره عن الله؛ إذ إنّه كلّما تقدّم اكتشاف القوانين الطبيعية تراجع الإله خطوةً إلى الوراء، إلى أنْ نصل إلى مرحلةٍ يكون قد استنفد غرض الإيمان به، أو ـ كما نقل فلاماريون عن كونت ـ يؤدّي العلم إلى عزل أبي الطبيعة عن عمله، بعد أنْ يكون قد قدّر له خدماته المؤقّتة[1]!!

ومّمن تبنى وجهة النظر هذه أيضًا، الفيلسوف الماركسي جورج بولتزر، حيث يقول: «إنَّ الدّيانة لمّا كانت تتولَّد من الجهل فإنّها تُحِل محلّ التّفسيرات العلميّة تفسيراتٍ خياليّة، فتَعمل بذلك على ستر الواقع وإسدال السّتار على التفسير الموضوعي للظواهر، ولهذا كان الرّجل المتديّن مُناوئًا لمبادئ العلم التي هي من عمل الشّيطان؛ لأنّه حريصٌ على أوهامه»[2].

إذًا – من وجهة نظر كونت وأنصاره - ينبغي انسحاب الدّين عن الساحة البشرية ليخلي المكان للعلم؛ لأنّه مجرد خرافة[3]، فالإنسان يتمكّن بوساطة العلم من حلّ مشكلاته وإدارة حياته وتحقيق سعادته، ووفق قول أرنست رينان (1823-1892) في كتابه (مستقبل العلم) : إنّ العلم هو الذي يقدّم إلى الإنسان الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها أنْ يُصلح أحواله والشيء الذي لا تستطيع أن تعيش بدونه، أي الرمز والناموس[4].

[١] نقلاً عن: مطهّري، مرتضى، الدوافع نحو المادية، ترجمة محمد علي التسخيري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ص٣٢.

[٢] بوليتزر، جورج، وجي بيس وموريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية صيدا- بيروت، ج١، ص٢٠٨.

[٣] كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، (لا ط) (لا ت)، ص٣٧٠.

[٤] Renan, Ernest, Lavenir de la science, pensees DE 1848, Paris, Calman levy, Editeur, xx,p31..

ومما يُدَعِّم الفكرة المطروحة هو ما يُلاحِظه الإنسان عندما يعقد مقارنةً بين المجتمعات العربيّة المتديّنة والمجتمعات الغربيّة، فنظرةٌ سريعةٌ إلى المجتمعات الثّانية تُظهِر لنا مديات التقدّم الهائل الذي ولّده اعتمادها المنهج العلمي والوضعي في بناء النموذج الحضاري، من الصّناعات التقنية والآلات الحديثة كالأقمار الصّناعية والقطارات والحواسيب والطّائرات...، والمصانع الضّخمة ومعامل الإنتاج، والتنظيم المدني والازدهار العمراني في الأبنية الشّاهقة، وتصميم الطّرقات، والجسور والأنفاق...، وتطوّر العلوم الطّبيّة ونظام الصّحة والاستشفاء، وتقديم أفضل أنواع الخدمات التعليميّة في المدارس والجامعات... إلخ. في المقابل، نظرةٌ خاطفةٌ إلى المجتمعات الدِّينيّة ترسم في أذهاننا انطباعًا مغايرًا، حيث الفقر والتّخلّف والفوضى والبطالة والجهل.

وما تمكّنت المجتمعات الغربيّة العلمانيّة من بناء هذا اللون من النّموذج الحضاري إلّا بسبب تمسّكها بالعلوم التجريبيّة والتحرّر من سلطة الدِّين وعزله عن الحياة، فانطلقَت بالعلم لاكتشاف أسرار الطّبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان وسعادته ورفاهيته، بينما بقيت المجتمعات الدِّينيّة أسيرة تقديس التصوّرات الدِّينيّة التقليديّة عن الطّبيعة والاعتقاد بالمعجزات والملائكة والجنّ، وتمجيد الزّهد والقناعة وتحقير الدّنيا. فقعدت عن التمسّك بمنجزات العلم الحديث؛ لكونها تعارض الدِّين، فأصيبت بالعجز والشّلل عن الارتقاء في معارج التقدّم الحضاري، فالدِّين يشكِّل مانعًا عن تقدّم الحياة الإنسانيّة. ولن تتمكّن المجتمعات المتديّنة من الالتحاق بقافلة الحضارة الحديثة إلّا بأمرين:

الأول: التحرّر من سلطة الدِّين، والتّخلي عن تلك التّصوّرات الأسطوريّة عن الإنسان والطّبيعة.

والثاني: تَبَنِّي النّظرة العلميّة والعلمانيّة إلى الإنسان والطّبيعة والوجود والمادّة.

ثانيًا: نقد أطروحة كونت وبولتزر في كون نشأة الدّين وليدة الجهل بالتفسير العلمي للطبيعة

النقطة الأولى التي يمكن إثارتها في مناقشة هذه النظريّة هي أنّ التقسيم الكونتي الثلاثي تقسيمٌ جزافيّ اعتباطيّ لا يتّصف بأيّ معيارٍ موضوعيّ؛ لأنّ الباحث في تاريخ الفكر البشري، إذا أراد أنْ يقسِّم مراحله، إنّما ينبغي له أنْ يتخذ الميزان في ذلك حركة نمو آراء قادة الفكر الذين أنتجوا المعرفة ودفعوا عجلتها إلى الأمام، لا عامة الناس، في حين أنّنا لا نلاحظ مثل هذه المراحل الثلاث العموديّة المزعومة؛ لأنّها في الحقيقة أفقيّة، إذ قد تجتمع في حياة فردٍ واحدٍ أو مجتمعٍ ما أو عصرٍ واحد، بنحوٍ يقنع هذا الفرد أو المجتمع بتفسيراتٍ لاهوتيّة في بعض الأشياء، وبفلسفيّةٍ في أخرى، وبعلميّةٍ تجريبيّةٍ في ثالثة، أي يمكن أنْ يمتلك مجتمعٌ واحدٌ أسلوبًا فكريًّا إلهيًا وفلسفيًّا وعلميًّا معًا[1].

النقطة الثانية: ممّا يدلّ على قصور تفكير كونت في رسم تصوره عن الله، أنّ االله تعالى ليس x المجهول في معادلة الكون، لنبحث عنه لتغليف جهلنا، بإسناد العلل المجهولة إليه، فإذا تمّ اكتشاف القوانين الطبيعية أدّى ذلك إلى تراجع الله خطوةً إلى الوراء، بعد أنْ يكون – كما ادّعى كونت - قد استنفد غرض الإيمان به، وقدّر له خدماته المؤقتة!! لأنّ علاقة الله تعالى بالكون والطبيعة واقعيّةٌ تكوينيّةٌ على نحو الإضافة الإشراقيّة أو المعنى الحرفي، وغير خاضعةٍ لعلم الإنسان وجهله؛ فاللّه تعالى لا يقف على خطٍّ موازٍ مع العلل الطبيعيّة، ليقع الترديد بينه وبينها على نحو القضية المنفصلة الحقيقيّة في المنطق، من أنّ هذه الظاهرة إمّا صنع الله وإمّا وليدة العلة الطبيعيّة المعيّنة، فالله تعالى الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى، فهذه الأسباب الطبيعية تستمدّ عليّتها من عليّته، فتؤثّر فيما تؤثّر فيه بإذنه تعالى، فالظواهر في عين ارتباطها بعللها الطبيعيّة تنتسب إلى الله تعالى في قانونٍ طوليّ الإسناد.

[١] انظر: مطهّري، الدوافع نحو الماديّة، مصدر سابق، ص٣٩.



فالأكثر عجبًا في هذه الأطروحة يكمن فيما تدّعيه من التعارض بين اكتشاف السّبب الماديّ لظاهرةٍ طبيعيّةٍ ما، والاعتقاد بأنّ سببها هو اللّه تعالى؛ لأنّه بحسب هذه الدعوى كلّما تقدّم العلم خطوةً إلى الأمام ينبغي أنْ يتراجع الإله خطوةً إلى الوراء، فإذا كان السّبب الماديّ معروفًا فإنّ نسبة الظّاهرة إلى اللّه جهل وتخلّف. لكن في الحقيقة، أنّ العقل البشري لا يرى تناقضًا في وجود سببين لظاهرةٍ ماديّةٍ معيّنة: السّبب الأول: ماديّ محسوس، ككون النّار علّةً لارتفاع درجة حرارة الماء، ومن ثمّ الغليان. والسّبب الثاني: غيبي، وهو القدرة الإلهيّة التي سبّبت الأسباب بحيث يؤثّر موجودٌ في موجودٍ آخر بإذن اللّه تعالى، فاللّه تعالى هو الذي أعطى النّار سببيّتها لارتفاع درجة حرارة الماء.

عن الإمام الصّادق عليه السلام أنّه قال: «... أبى اللّه أنْ يجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلِّ شيء سببًا»[1]. والقرآن الكريم يؤكّد هذه الحقيقة التكوينيّة، قال تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا**﴾، [سورة الرّوم، الآية: 48] فأسند القرآن إثارة السّحاب إلى الرّياح، وذلك ضمن قانون السّببيّة. وقال تعالى: ﴿**وَأَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ**﴾ [سورة البقرة، الآية: 22]. والباء في (فأخرج به) للسببيّة، والضّمير يرجع إلى الماء. فالسببيّة بين الموجودات الماديّة أمرٌ يؤكّده القرآن الكريم والعقل السليم، لكن لا بمعنى تأثيرها على نحو الاستقلال، بل هي تابعةٌ لمشيئة اللّه تعالى وإرادته.

فقول كونت هذا أيضًا من السّخافة بمكان؛ لأنّه لا يوجد أدنى تلازمٍ بين اكتشاف القوانين الحاكمة على الطّبيعة وبين نقص الإيمان باللّه تعالى؛ إذ الإيمان باللّه تعالى لا يلغي الاعتقاد بأنّ هذا الكون يعمل في ضوء قوانين طبيعيّة يمتلك الإنسان القدرة على اكتشافها والوصول إليها.

النقطة الثالثة: لا يمكن نفي دور العلم في تقدّم حياة الإنسان وتسهيلها،

---

[١] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، ط٣، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ه، ج١، ص١٨٣.

وحلّ العديد من المشكلات التي يواجهها، إلّا أنّ هذا لا يستدعي أنْ يكون العلم الأطروحة الفاضلة لقيادة المجتمع البشري نحو كماله الطبيعي. هذه رؤيّة تختزل أبعاد هويّة الإنسان، وتضغطه ككيانٍ بيولوجيّ في قالبٍ ماديّ نفعيّ محض، وتعزله عن كلّ علاقةٍ خارج حدود المادة والطبيعة، فهذه أطروحةٌ تمارس تغريب الإنسان بإقصائه عن الإيمان بالله، بدل أنْ توفّر له سعادته الواقعيّة بتحقيق الهدف الوجوديّ الذي صمّم تكوينه لأجله. وإذا استطاعت البشريّة أنْ تقضي على هذه الفكرة فإنّها تكون قد وضعت حدًّا فاصلاً للمؤامرة على الإنسان وحركته نحو سعادته وكماله؛ لأنّ النّظام الأصلح لقيادة حياة الإنسان، هو النظام التوحيدي الديني[1]؛ ذلك أنّه يعبّد له الطريق في كدحه نحو هدفه، ويكافح كلّ المُثل المصطنعة والمنخفضة والتكراريّة، التي تريد أن تُحوِّل مسيرة البشريّة من أعلى إلى أسفل، بقطع صلة الإنسان بأشواقه العليا، وتحويل مساره إلى كومةٍ مادّيّةٍ نفعيّة، محدودة الأشواق والطموحات[2].

إذًا، فقد تورَّطَ أصحابُ هذه الأطروحة في مشكلةٍ معرفيّةٍ كبرى يمكن أنْ نصطلح عليها (اختزال الإنسان وضغطه في قالبٍ مادّيّ محض)، في حين أنّ الإنسان كائنٌ ثنائي الأبعاد: المادّة، والروح، ويحتاج إلى إشباع البعد المادّي من وجوده، ويشترك في ذلك مع باقي أنواع الحيوانات، وهذا يمثِّل المستوى المنخفض من الحياة الإنسانيّة، ومركز التمايز الإنساني هو في إشباع حاجاته الرّوحيّة كالشّعور الدِّينيّ بالارتباط بخالق الكون والخضوع أمام عظمته والإحساس بالطمأنينة بين يديه تعالى، وإعطاء الحياة معنى بالإيمان بالقضايا الدينيّة كعالم ما بعد الموت وخلود الرّوح. إذ تفقد الحياة الإنسانيّة قيمتها من

[١] انظر: اليزدي، محمد تقي المصباح، النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م. ومطهري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

[٢] الصدر، محمد باقر، السنن القرآنية للمجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

دون الاعتقاد بالمبدأ والخالق وخلود الحياة؛ لأنّه لا معنى للحياة المختومة بالعدم واللاشيئيّة. فقد يكون مجتمعٌ ما متقدّمًا في البعد الماديّ وعالم الأشياء والآلات والتكنولوجيا والعمران، ولكنّه متخّلفٌ في الحياة الرّوحيّة والمعنويّة والارتباط باللّه تعالى، وإذا اتّصف مجتمعٌ ما بالتخلّف الرّوحيّ والمعنويّ، فلا يمكن الحكم عليه بالتسامي والرّقيّ، لغفلته عن البعد الأعلائي في وجود الإنسان والانغماس في المستوى المنخفض منه.

هذا، وقد حثّ الدِّين الحقّ الإنسانَ على اكتشاف أسرار الطّبيعة والقوانين الحاكمة عليها، فأمر بالتدبّر والتفكّر والنّظر في الآفاق (الجبال، والرّياح، والبحار، والسّماء والكواكب، والنّجوم، والنباتات، والحيوانات...)، وليس العلم التجريبي إلّا اكتشاف قوانين الطّبيعة والسّنن الحاكمة عليها لتسخيرها في خدمة الإنسان، وقد حفّز الله تعالى الإنسان أيضًا على التقدّم في البعد الماديّ والطّبيعي وعمارة الأرض والاستثمار الإيجابي فيها ﴿**هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**﴾[سورة هود، الآية: 61]، فليس الدِّين في ذاته هو العامل لتكون المجتمعات الدِّينية أقلّ تقدّمًا ماديًّا مقارنةً بالمجتمعات الغربيّة التي تسود فيها الحضارة الماديّة، بل العكس هو الصّحيح؛ لأنّ العامل الحقيقي في تراجع المجتمعات الدينيّة عن بناء الحضارة الماديّة هو في تخلّيها عن سنّة الاستخلاف والتسخير وعمارة الأرض وفق الإرادة الإلهيّة. فقد ربط القرآن الكريم بين إقامة الدِّين الحقّ وبين رفاهيّة الحياة الماديّة، يقول تعالى:﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم**﴾[سورة المائدة، الآية:66]

﴿**وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا**﴾ [سورة الجن، الآية:16]، ﴿**فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۞ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۞ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا**﴾ [سورة نوح، الآيات:10-12].

والعامل الآخر تراجع المجتمعات الدينيّة، أنّ الدّول المستكبرة التي تمثّل المجتمعات الغربيّة العلمانيّة سيطرت على ثروات المسلمين ونهبت خيراتهم، ومنعتهم من استثمار مقدراتهم، فبنت حضارتها الماديّة على سرقة ثروات مجتمعاتنا ونهب خيراتها. وليس أمام المجتمعات الإيمانيّة من أجل بناء الحضارة الإنسانيّة الشّاملة في بعديها المادّي والرّوحي إلا:

- أولًا: العودة إلى إقامة الدِّين الحقّ، وليس التخلّي عنه.

- ثانيًا: التحرّر من أيّ سلطةٍ خارجيّة.

- ثالثًا: استثمار العلوم التجريبيّة في اكتشاف أسرار اللّه تعالى في الطّبيعة التي سخّرها للإنسان، ليستثمر في منافعها إيجابًا من أجل إشباع حاجاته الماديّة بما يضمن تكامله الرّوحي والمعنوي.

ثالثًا: (فتنة الخوف) نظرية برتراند رسل في نشوء الدّين

في السّياق نفسه، ثمّة تفسيرٌ آخر لظاهرة الإيمان الممتدّة عميقًا في التاريخ الإنساني، تُرجع نشوء الدِّين إلى عاملٍ نفسيّ آخر غير الجهل، اصطلح عليه اسم (فتنة الخوف)، أيّ خوف الإنسان من تلك الظّواهر الطّبيعيّة والشّعور بالعجز عن مواجهتها، فقام العقل البشري باختراع فكرة الإله كقوةٍ عظمى تتحكّم بالعالم، تمتلك من صفات القدرة والقوّة التي تجعلها مؤهّلةً ليلجأ إليها الإنسان لتخلّصه من خوفه ومعاناته، وتحميه من المخاطر والتهديدات؛ فيرتفع الخوف من داخله، ويشعر بالأمان النّفسي والسّكينة.

يقول الفيلسوف البريطاني اللاأدري برتراند رسل: «يقوم الدِّين، برأيي، بصورةٍ أساسيّة وأوليّةٍ على الخوف، إنّه جزئيًّا الخوف من المجهول... إنّ الخوف هو أساس الأمر كلِّه، الخوف من كلّ ما هو غامض، الخوف من الهزيمة، والخوف من الموت، إنّ الخوف هو أبو القسوة وأمها؛ لذا لا عجب إذا ما كان الدِّين

والقسوة يسيران يدًا بِيَد»[1]. ويقول رسل أيضًا: «في عقيدتي أنّ الإقبال على الدين والتدين في تاريخ الإنسان ينشأ عن الخوف؛ فإنّ الإنسان يرى نفسه ضعيفًا إلى حدٍّ ما في هذه الحياة، وعوامل الخوف في حياة الإنسان ثلاثة:

فهو يخاف أولاً من الطبيعة التي قد تحرقه بصاعقةٍ من السماء، ويبتلعه زلزال الأرض تحت قدميه، ويخاف ثانيًا من الإنسان الذي قد يسبّب له الدمار والخراب والهلاك ممّا يثيره من حروب، ويخاف ثالثًا من شهواته التي قد ينحرف معها وتتحكم في سلوكه وتفوت عليه ما يندم عليه في ساعات استقراره وهدوئه، ويكون الدين سببًا في تعديل هذا الرعب والتخفيف منه»[2].

وتقدّم في الأطروحة الأولى أنّ عقل الإنسان قد تطوّر واكتشف بوساطة العلوم التجريبيّة العلاقات القائمة بين الظّواهر الطّبيعيّة وأسباب حدوثها، فارتفع جهله بها، ولم يعد هناك داعٍ للخوف منها، فعلى الإنسان والحال هذه أنْ يتحرّر من العقائد الخرافيّة الموروثة التي تعارض العلم الحديث، ولا بدّ من ارتفاع الاعتقاد بالإله تبعًا لارتفاع الجهل والخوف وسيادة المنطق العلمي. فالحلّ يكمن في الإيمان بالعلم وقدرته على تغيير حياة الإنسان؛ لذا يتابع رسل قائلاً: «العلم يستطيع أنْ يساعدنا في تجاوز هذا الخوف الذي يصيبنا بالجبن، والذي عانى منه الجنس البشري لأجيال عديدة»[3].

رابعًا: الإيمان باللّه تعالى سببٌ للشعور بالأمان النّفسيّ

نشير بدايةً إلى أنّ وجوه المناقشة التي سنوجّهها إلى هذه الأطروحة تصلح أنْ تكون نقدًا للأطروحة الأولى التي قدّمها كونت أيضًا.

---

[١] رسل، برتراند، لماذا لست مسيحيًّا؟ ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين، دمشق-بيروت، ط١، ٢٠١٥م، ص٢٦.

[٢] نقلاً عن: الآصفي، محمد مهدي، دور الدين في حياة الإنسان، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٥م، ص٧٤.

[٣] لماذا لست مسيحيًّا، مصدر سابق، ص٣٥.

النقطة الأولى في النقاش هي أنّه لو كان ما تطرحه هاتان النظريتان ـــ من أنّ الجهل بالأسباب الطّبيعيّة أو الخوف منها هما العلّة التامّة لنشوء الإيمان باللّه تعالى ـــ صحيحًا، لاسلتزم منطق قانون السّببيّة ـــ القائم على أساس أنّه عندما يوجد السّبب يوجد المُسبَّب، وعندما ينتفي السّبب ينتفي المُسبَّب ـــ أنْ يكون المجتمع الأكثر إيمانًا باللّه تعالى هو المجتمع الأكثر جهلاً وخوفًا، فأينما يوجد الخوف والجهل يوجد التديّن، وعندما ينتفي الخوف أو الجهل ينتفي التديّن وتكثر النّزعة الإلحاديّة. بينما المسألة على عكس ذلك تمامًا؛ إذ نلاحظ أنّ الملحد يعيش القلق الوجودي والخوف من المستقبل، في حين أنّ المجتمع العلمائي الدِّيني أكثر فهمًا للوجود، وأشدّ شعورًا بالطمأنينة والسّكون نتيجة الارتباط باللّه تعالى، كما أنّ الاعتقاد بوجود اللّه تعالى أكثر انتشارًا عند علماء الطّبيعة والفيزياء الحديثة والفلك في المجتمع العلمي المعاصر من الإلحاد وإنكار وجود اللّه تعالى بأضعافٍ كبيرة.

فالاعتقاد بالله تعالى والتديّن يعزّز الصِّحة النفسيّة للإنسان بما يمنحه من شعورٍ بالأمان والطمأنينة وسكون النفس، فيزول عنه الاضطراب والقلق من المستقبل؛ لأنّ الدين الحقّ يعطي للحياة تفسيراً ذا هدف ومغزى ومعنى، فلا يؤدّي ذلك إلى تولّد النزعة العدميّة والشعور بالضياع. يُنقل عن كارل يونج - مؤسّس علم النفس التحليليّ - أنّه يقول: «إنّ انعدام الشعور الدينيّ يسبّب كثيراً من مشاعر القلق والخوف من المستقبل، والشعور بعدم الأمان والنزوع نحو النزعات المادّية البحتة، كما يؤدّي إلى فقدان الشعور بمعنى هذه الحياة ومغزاها، ويؤدّي ذلك إلى الشعور بالضياع»[1].

كما أنّ التديّن هو الذي يُكسِب الإنسان القوّة في الحياة على مواجهة التحديات، ويمنحه الشجاعة والثقة بالنفس، نتيجة شعوره بالمعيّة الإلهيّة، وهذا

[١] نقلاً عن: العيسوي، دراسات في تفسير السلوك الإنسانيّ، دار راتب الجامعيّة، بيروت، ١٤١٩هـ، ص١٩٣.

ما نلمسه في حياة الأنبياء عليهم السلام، فيوسف (عليه السلام)، ذلك الطِّفل الذي كان في التاسعة من عمره، حين ألقاه إخوته في غيابة الجُبّ، من المفترض أنْ يشعر بالخوف والاضطراب والقلق والكآبة والوحشة والغربة.... لكن، حين التقطه بعض السيّارة وأُخرج عليه السّلام من البئر، قال لهم قائل: استوصوا بهذا الغريب خيراً. قال لهم يوسف: «**من كان مع اللهِ فليس عليه غربة**»[1]. فالشعور بالمعيّة الإلهية يُشعِر الإنسان بالطمأنينة وسكون النفس ويطرد عنه الخوف والحزن.

النقطة الثانية: إنّ العلم التجريبي يكشف أسرار الطّبيعة ودقّة تصميمها وإتقان صنعها، فيجعل الإنسان يرى آثار عظمة اللّه تعالى وعلمه وقدرته ظاهرة في التصميم الذكيّ للكائنات المختلفة في عالم الطّبيعيّة فيتقدّم خطوةً إلى الأمام نحو الإيمان باللّه تعالى. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان هذه الحقيقة: «انْظُرُوا إِلَى النَّمْلَةِ فِي صِغَرِ جُثَّتِهَا، وَلَطَافَةِ هَيْئَتِهَا، لاَ تَكَادُ تُنَالُ بِلَحْظِ الْبَصَرِ، وَلاَ بِمُسْتَدْرَكِ الْفِكَرِ، كَيْفَ دَبَّتْ عَلَى أَرْضِهَا، وَصَبَتْ عَلَى رِزْقِهَا[2]، تَنْقُلُ الْحَبَّةَ إِلَى جُحْرِهَا[3]، وَتُعِدُّهَا فِي مُسْتَقَرِّهَا. تَجْمَعُ فِي حَرِّهَا لِبَرْدِهَا، وَفِي وُرُودِهَا لِصَدَرِهَا[4]، مَكْفُولٌ بِرِزْقِهَا، مَرْزُوقَةٌ بِوِفْقِهَا[5]، لاَ يُغْفِلُهَا الْمَنَّانُ[6]، وَلاَ يَحْرِمُهَا الدَّيَّانُ[7]، وَلَوْ فِي

[١] الزمخشري، جار الله، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، ج٣، ص٥.

[٢] » وَصَبَتْ عَلىَ رِزْقِهَا: أيّ كيف همّت حتى انصبت على رزقها انصبابًا، أيّ انحطت عليه.

[٣] جُحْرِهَا: بيتها.

[٤] وَفِي وُرُودِهَا لِصَدَرِهَا: أيّ تجمع في أيام التمكّن من الحركة لأيام العجز عنها؛ وذلك لأنّ النَمل يظهر صيفًا ويخفى في شدة الشتاء لعجزه عن ملاقاة البرد.

[٥] بِوِفْقِهَا: أيّ بما يوافقها من الرزق ويلائم طبعها، أو بقدر كفايتها.

[٦] المنان: من أسماء الله تعالى، أيّ كثير المن والإنعام على عباده.

[٧] الدّيّان: من أسماء الله تعالى، المُجازي للعباد على أفعالهم.

الصَّفَا[1] الْيَابِسِ، وَالْحَجَرِ الْجَامِسِ[2]! وَلَوْ فَكَّرْتَ فِي مَجَارِي أُكْلِهَا، وَفِي عُلْوِهَا وَسُفْلِهَا، وَمَا فِي الجَوْفِ مِنْ شَرَاسِيفِ[3] بَطْنِهَا، وَمَا فِي الرَّأْسِ مِنْ عَيْنِهَا وَأُذُنِهَا، لَقَضَيْتَ مِنْ خَلْقِهَا عَجَبًا، وَلَقِيتَ مِنْ وَصْفِهَا تَعَبًا! فَتَعَالَى الَّذِي أَقَامَهَا عَلَى قَوَائِمِهَا، وَبَنَاهَا عَلَى دَعَائِمِهَا! لَمْ يَشْرَكْهُ فِي فِطْرَتِهَا فَاطِرٌ، وَلَمْ يُعِنْهُ عَلَى خَلْقِهَا قَادِرٌ... وكَذلِكَ السَّماءُ وَالْهَوَاءُ، وَالرِّيَاحُ وَالْمَاءُ. فَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ والقَمَرِ، وَالنَّبَاتِ وَالشَّجَرِ، وَالْمَاءِ وَالْحَجَرِ، وَاخْتِلاَفِ هذَا اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَتَفَجُّرِ هذهِ الْبِحَارِ، وكَثْرَةِ هذهِ الْجِبَالِ، وَطُولِ هذه القِلاَلِ[4]، وَتَفَرُّقِ هذه اللُّغَاتِ، وَالأَلْسُنِ الْـمُخْتَلِفَاتِ. فَالوَيْلُ لِمَنْ جَحَدَ الْمُقَدِّرَ، وَأَنْكَرَ الْمُدَبِّرَ! زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ، وَلاَ لاِخْتِلاَفِ صُوَرِهِمْ صَانِعٌ، وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوا، وَلاَ تَحْقِيقٍ لِمَا أَوْعَوْا، وَهَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ... ؟!»[5].

وفي هذا السياق يقول الشهيد الصدر في نصّ مهم: «توصّل الإنسان إلى الإيمان بالله منذ أبعد الأزمان، وعبده وأخلص له، وأحسّ بارتباطٍ عميق به قبل أنْ يصل إلى أيّ مرحلةٍ من التجريد الفكري الفلسفي، أو الفهم المكتمل لأساليب الاستدلال (...) ولم يكن هذا الإيمان وليد مخاوف وشعور بالرعب تجاه كوارث الطبيعة وسلوكها المضادّ، ولو كان الدين وليدَ خوفٍ وحصيلةَ رعبٍ لكان أكثر الناس تديّنًا على مرّ التاريخ هم أشدّهم خوفًا وأسرعهم هلعًا، مع أنّ الذين حملوا مشعل الدين على مرّ الزمن كانوا من أقوى الناس نفسًا وأصلبهم عودًا. بل إنّ هذا الإيمان يعبرّ عن نزعةٍ أصيلةٍ في الإنسان إلى التعلّق بخالقه، ووجدانٍ راسخٍ يدرك بفطرته علاقة الإنسان بربّه وكونه (...) وحينما بدأت التجربة تبرز على صعيد

[١] الصَفا: الحجر الأملس لا شقوق فيه.

[٢] الجامس: الجامد.

[٣] الشراسيف: أطراف الأضلاع المشرفة على البطن.

[٤] القلال ـ جمع قُلّة بالضم ـ: وهي رأس الجبل.

[٥] الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ج٢، ص١١٧-١١٨.



البحث العلمي كأداة للمعرفة، وأدرك المفكّرون أنّ تلك المفاهيم العامّة لا تكفي بمفردها في مجال الطبيعة لاكتشاف قوانينها والتعرّف على أسرار الكون، آمنوا بأنّ الحسّ والملاحظة العلميّين هما المنطلق الأساس للبحث عن تلك الأسرار والقوانين.

(...) وكان بالإمكان لهذا الاتّجاه الحسّي والتجريبي في البحث عن نظام الكون أنْ يقدّم دعمًا جديدًا وباهرًا للإيمان بالله سبحانه وتعالى؛ بسبب ما يكشفه من ألوان الاتّساق ودلائل الحكمة التي تشير إلى الصانع الحكيم»[1].

النقطة الثالثة: لا يمكن تصنيف الخوف بحدِّ ذاته كحالةٍ مَرَضيّة؛ لأنّ الخوف حالةٌ نفسيةٌ يعيشها كلّ إنسانٍ سوي بشكلٍ طبيعي. نعم، قد يتحوّل الخوف إلى حالةٍ مرضيّةٍ فيما لو تجاوز حدّه الطّبيعي، كما هو شأن كلّ صفةٍ إنسانية، ومؤشّر معرفة ذلك بأنْ يفقد الإنسان بسبب الخوف توازنه الطّبيعي في التعامل مع الأشياء. فلنسلِّم أنّ دافع حاجة الإنسان إلى الدِّين هو الخوف، ولكنّه لا يصلح أنْ يكون ذريعةً بيدهم، بل على العكس من ذلك هو حجةٌ قويةٌ بيد المتديّن، فإذا كان الإنسان يجد في اللّه سبحانه وتعالى أمانه وطمأنينته ﴿**ألا بذكرِ اللّهِ تطمئنُ القلوبُ**﴾. [سورة الرّعد، الآية:28]، فما المشكلة في أنْ يكون الدّافع الذي يحرّك الإنسان نحو الإيمان باللّه تعالى هو الخوف الطّبيعي الذي يعيشه كلّ إنسانٍ سويّ ليشعر بالأمان الدّنيوي، ويدفع عن نفسه الضّرر الأخروي.

هذا فضلاً عن أنّ هذا الشّعور بالخوف هو أحد الدّوافع التي تحرّك المُلحد نحو اللّه تعالى، عندما تتقطّع به الأسباب الماديّة التي كان يتوسّل بها ليشعر بالأمان، يقول تعالى: ﴿**وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾. [سورة يونس، الآية:12]، ﴿**فَإِذَا رَكِبُوا فِي ٱلْفُلْكِ دَعَوُا ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا**

[١] الصدر، محمد باقر، المرسل الرسول الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص١٣-١٤.

نَجَّىٰهُم إِلَى ٱلبَرِّ إِذَا هُم يُشرِكُونَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية:65].

عن الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام: «اللّه هو الذي يَتألَّه إليه عند الحوائج والشّدائد كلّ مخلوقٍ عند انقطاع الرّجاء من كلّ مَنْ دونه، وتَقطُّعِ الأسباب من جميع من سواه»[1].

خامسًا: فويرباخ: « الدِّين عبارة عن انفصال الإنسان عن طبيعته المتعالية ونسبتها إلى اللّه»

ليس من السهولة بمكان تلخيص نظرية فويرباخ في نشوء الدين؛ إذ يمكن القول إنّ نظريته تنشطر إلى نظريات في الحقيقة، فتارةً يظهر منه تأييده لعامل الجهل، وأخرى لعامل الخوف والمحنة، وأخرى الشعور بالتبعية حيث يقول: «الشعور بالتبعيّة عند الإنسان هو مصدر الدين»، ولكن ثمّة فكرة يتميّز بها فويرباخ، عرضها في كتابَيْه (جوهر المسيحيّة)، و(جوهر الدين)، وهي التي سنركز عليها هنا.

يقول فويرباخ: «الدين هو انفصال الإنسان عن نفسه؛ إنّه يضع الإله إزاءه باعتباره نقيضه. الإله هو كلّ ما ليس عليه الإنسان، والإنسان هو كلّ ما ليس عليه الإله، الإله لا متناهٍ، الإنسان متناه، الإله كامل، الإنسان ناقص، الإله خالد، الإنسان فانٍ، الإله مطلق القدرة، الإنسان ضعيف، الإله مقدّس، الإنسان مدنّس... لكن في الدين يتأمّل الإنسان في طبيعته الكامنة ذاتها، ولذلك يجب توضيح أنْ هذا التناقض، هذا التمييز بين الإله والإنسان، والذي يبدأ به الدين، هو تمييز داخل الإنسان بينه وبين طبيعته... لأنّ الإنسان متناهٍ فهو يتصور إلهًا لامتناهيًا؛ ولأنّه ناقص فهو يتصوّر إلهًا كاملاً، ولأنّه ينظر إلى نفسه على أنه خطّاء وشرير فهو يتصوّر إلهًا خيرًا، ولأنّه ينظر إلى نفسه على أنّه مجموع كلّ ما هو سلبي

[١] الصّدوق، محمد بن علي، التوحيد، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص٢٣١.

فهو يتصوّر الإله على أنّه مجموع كلّ ما هو إيجابي، باعتباره مصدر كلّ خير، وكلّ قداسة، وكلّ بركة، الإله ليس سوى النقيض لكلّ ما يشعر به الإنسان من تناهٍ ونقصٍ وضعفٍ وشر، ولذلك فالدين يعبر عن اغتراب وانفصال الإنسان عن ذاته وطبيعته، وعن إمكانيّة تحقيقه للخير والكمال بنفسه، عندما يلحق الإنسان القوة والعلم والكمال والخير بإلهٍ مفارِق، فهذا يعني أنّه عاجز عن تحقيق هذه الأشياء بنفسه، ويصعدها إلى أعلى، ويجعل منها صفاتٍ لإلهٍ يعبده، ويستمدّ منه البركة»[1].

ويقول في كتابه (جوهر الدين): «الكائن الروحي الذي يضعه الإنسان فوق الطبيعة، ويعتقد أنّه خالقها وموجِدها ليس إلا الجوهر الروحي للإنسان نفسه، والذي يبدو له رغم ذلك كآخر يختلف عنه، ولا يوجد وجهٌ للمقارنة بينهما؛ لأنّه جعل منه علّة الطبيعة وعلّة المؤثّرات التي لا يستطيع عقله الإنساني وإرادته أو فكره أن ينتجها»[2].

مفاد نظرية فويرباخ أنّ الإنسان كائنٌ مركَّبٌ من بعدين: الأول: حبُّ الخير والتسامي والانجذاب إلى الأعلى. والثاني: التثاقل إلى الشّر والتسافل والانحطاط. ونتيجة شعور الإنسان بالعجز والفقر والنّقص، وجهله بأنّ الخير ينبع من أعماق نفسه، يقوم بنسبة الخير وصفات الكمال إلى موجودٍ أعلى منه مُفارِق له، يتمتّع بصفات الكمال المُطلَق والعلم والقدرة والغنى... وبهذا يكون جوهر الدِّين عبارة عن نكران الإنسان لكون الخير صفةً طبيعيّةً في ذاته، ونسبتها إلى موجودٍ أعلى مُفارِق، فيجعلُ اللّه هو كلّ ما ليس عليه الإنسان: الإنسان ناقص واللّه كامل، الإنسان جاهل واللّه عالم، الإنسان عاجز واللّه قادر، الإنسان شرّير واللّه خيّر.

---

[١]Ludwig Feuerbach: The Essence of Christianity. Translated by George Eliot .(New York: Harper & Brothers,- 1957), p33-34

[٢] فويرباخ، لودفيج، جوهر الدين، ترجمة وتقديم أحمد عبد الحليم عطية، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط١، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م، ص١١٠.

والحقيقة، أنّ هذه الثّنائيات هي بين الإنسان وذاتِه، وليست بينه وبين موجودٍ مُفارِق له، فلأنّ الإنسان متناه وعنده رغبةٌ بالخلود يتصوّر موجودًا غير متناه، ولأنّه ناقصٌ وعنده عشقٌ للكمال المطلق يتصوّر إلهًا كاملاً، ولأنّه يمارس الشّرّ في حياته فيقتل ويسرق، ونحو ذلك، فيتصوّر إلهًا هو خيرٌ محض.

فجوهر الدِّين أنّه اغتراب، فإذا كان الاغتراب هو انقلاب الأنا إلى آخر، فإنّ الانقلاب يحدث أساسًا في تحوّل الإنسان إلى الله. فعندما حدث زلزالٌ في كيان الإنسان، وخللٌ في وجوده الشرعي ظهر ذلك إلى اللجوء إلى الله كسند وتعويض[1]. فالدّين تعبيرٌ عن شعور الإنسان بالغربة عن ذاته وانفصاله عن طبيعته وعدم قابليته لتحقيق الخير بنفسه من دون حاجةٍ إلى قوّةٍ خارجية، في حين أنّ اللّه في الحقيقة ليس إلاّ طبيعة الإنسان في بعدها المتسامي، لكن الإنسان نتيجة جهله بذاته وشعوره بالعجز والحرمان أمام تحقيق أهدافه، يتصوّر ذلك البعد المتسامي الكامن كقابلية في ذاته حقيقةً منفصلةً عنه في كائنٍ آخر، يطلق عليه اسم (اللّه) وينسب إليه كلّ ما يطمح أنْ يكون عليه من الكمال، ففكرة اللّه تنشأ من شعور الإنسان بالعجز والحرمان إلى ما يحتاجه من الخير والكمال والعلم والقدرة و...، وعندما لم يعثر عليه في نفسه نسبه إلى قوّةٍ منفصلة عنه، ليجد فيها عزاه، لكن إذا عرف الإنسان نفسه حقّ المعرفة فسيكتشف أنَّ اللّهَ ليس هو إلاّ الإنسان في بعده المتسامي.

سادسًا: نقد نظرية فويرباخ في فهم جوهر الدّين

النقطة الأولى التي تجدر الإشارة إليها هي أنّنا نوافق فويرباخ على بعض الأفكار الواردة في أطروحته المذكورة، لكن نخالف النّتيجة التي استخرجها من المقدّمات؛ لأنّه لا تلازم منطقي بينهما. فصحيحٌ أنّ الإنسان كائنٌ محتاجٌ ضعيفٌ ناقص، وإلاّ لما سعى إلى الكمال والتكامل ورفع النّقص، والإنسان يملك قابلية

[١] حنفي، حسن، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ص٤٠٤.

التكامل وإلّا لما استطاع ذلك، ويشعر في أعماق ذاته بأنّه لا يمكنه التكامل إلّا بالارتباط بالكامل المطلق. لكن، موضع الخطأ المنهجيّ في هذه الأطروحة أنّها عدّت شعوره الأخير خاطئ؛ لأنّ الكامل المطلق لا واقعيّة له، بل العقل يخدع الإنسان فيتصوّر أنّ الكمال حقيقةٌ منفصلةٌ عنه موجودةٌ في كائنٍ آخر، في حين أنّها موجودة في أعماق ذاته، مع أنّه لا يوجد أدنى تلازمٍ منطقيّ بين المقدّمات والنّتيجة، فالعقل لا يمنع من تصادقهما معًا، فكيف يتعارض افتراض امتلاك الإنسان قابلية التسامي ذاتًا مع واقعيّة الإله؟!! إنّ قابليّة التسامي لا تعني فعليّته؛ ولذا يحتاج الإنسان إلى قوّةٍ خارجيّةٍ في تحويل هذه القابليّة إلى الفعليّة، وإخراجها من حيّز الإمكان إلى الواقعيّة، لتفيض عليه تلك القوّة الكمال والعلم والقدرة والحياة؛ لكونه فاقدًا لهذه المعاني في ذاته، وإلّا لو كان واجدًا لها على نحو الفعليّة لما سعى إلى تحصيلها، فإنّ السّعي لوجدان شيءٍ فرع فقدانه، وفاقد الشّيء لا يكون معطيًا له، فما تفترضه الشُّبهة أنّه دليلٌ على إنكار وجود اللّه هو على العكس من ذلك دليلٌ على واقعيّة القوّة العليا الواجدة لما يفقده الإنسان لتفيضه عليه وتمنحه إياه.

النقطة الثّانية: هذه الثّنائية المشار إليها في شخصيّة الإنسان من الوجدان والفقدان، أيّ أنّ فيه بُعدًا يمُثّل القوّة والعلم والقدرة والخير، وبُعدًا يشكّل الضّعف والجهل والعجز والفقر خير دليلٍ على وجود اللّه تعالى. وقد روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام عدّة رواياتٍ في توضيح هذا المعنى، منها ماورد عن الإمام جعفر الصّادق عليه السلام في قوله لابن أبي العوجاء: «وَيْلَكَ، وكَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ في نَفْسكَ؟! نُشُوءَكَ ولَمْ تكُنْ، وكِبرَكَ بَعْدَ صِغرَكِ، وَقُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفكَ، وَضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتكَ، وَسُقْمَكَ بَعْدَ صِحَّتكَ، وَصِحَّتَكَ بَعْدَ سُقْمكَ، وَرِضَاكَ بَعْدَ غَضَبكَ، وَغَضَبَكَ بَعْدَ رِضَاكَ، وَحَزَنَكَ بَعْدَ فَرَحكَ، وَفَرَحَكَ بَعْدَ حَزَنكَ، وَحُبَّكَ بَعْدَ بُغْضكَ، وَبُغْضَكَ بَعْدَ حُبِّكَ، وَعَزْمَكَ بَعْدَ أَنَاتكَ، وَأَنَاتَكَ بَعْدَ عَزْمكَ، وَشَهْوَتَكَ بَعْدَ كَرَاهَتِكَ، وكَرَاهَتَكَ بَعْدَ شَهْوَتكَ، وَرَغْبَتَكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ، وَرَهْبَتَكَ

بَعْدَ رَغْبَتِكَ، وَرَجَاءَكَ بَعْدَ يَأْسِكَ، وَيَأْسَكَ بَعْدَ رَجَائِكَ، وَخَاطِرَكَ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ، وَعُزُوبَ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنْ ذِهْنِكَ»[1].

فهذه التقلّبات الثّنائية التي يعيشها الإنسان خيرُ دليلٍ على وجود قوّةٍ خارجيّةٍ لا تعتريها التقلّبات، وإلاّ لو كانت تعرضها التقلّبات الثّنائية من الوجدان والفقدان لكانت ناقصةً مثل الإنسان تحتاج إلى قوّةٍ أخرى تفيض عليها، وهكذا إمّا أنْ نتسلسل وهو محال عقلاً، وإمّا أنْ نقف عند قوّةٍ واجدةٍ لكلّ كمالٍ بالفعل.

النقطة الثّالثة: إنّ جعل شعور الإنسان بالعجز والحرمان مولِّدًا لانجذابه نحو اللّه تعالى هو أمرٌ طبيعي على مقتضى التكوين النّفسي للإنسان، وهذا هو معنى فطريّة الشّعور الدِّينيّ باللّه تعالى. نعم؛ لأنّ الإنسان ناقصٌ ينجذب إلى الكمال المطلق وهو اللّه تعالى، ولأنّ الإنسان جاهلٌ وعاجزٌ وفقيرٌ يميل فطريًّا للارتباط بموجود يتصف بالعلم والقدرة والغنى، من دون أن يكون هناك تلازمٌ بين واقعيّة هذا الشّعور الفطريّ في الذات الإنسانية وبين لا واقعيّة فكرة (اللّه)، بل فطريّة هذا الشّعور خير دليلٍ على واقعيّة موضوعه في الخارج.

قال رجلٌ للإمام جعفر الصّادق عليه السلام: يا ابن رسول اللّه، دلّني على اللّه ما هو؟ فقد أكثر عَلَيّ المجادلون وحيَّروني.

فقال له: «يا عبدَ اللّه، هل ركبتَ سفينةً قط؟».

قال: نعم.

قال: «فهل كُسِرتْ بكّ حيث لا سفينةَ تُنجيك، ولا سباحةَ تُغنيك؟».

قال: نعم.

قال: «فهل تعلّقَ قلبُك هنالك أنّ شيئًا من الأشياء قادرٌ على أنْ يُخلصّك من ورطتك؟».

قال: نعم.

---

[١] الكافي، مصدر سابق، ج١، ص٧٦.



قال الصّادق عليه السلام: «فذلك الشّيء هو اللّه، القادر على الإنجاء حيث لا مُنجي، وعلى الإغاثة حيث لا مُغيث»[1].

فالأفكار الواردة في الأطروحة تؤكّد فطريّة الشّعور الدِّينيّ، وأنّ الإيمان باللّه ينطلق من أعماق الذات البشريّة دون العكس؛ ولذا ورد في النّصوص الدِّينيّة ما يؤكّد هذا الأمر، ونضيف إلى ما تقدّم:

عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن قولِ اللّه (عزّ وجلّ): ﴿**حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيۡرَ مُشۡرِكِينَ بِهِۦ**﴾ [سورة الحج، الآية:31]؟ قال: «الحنيفيّة من الفطرةِ التي فطرَ اللّهُ النّاسَ عليها، لا تبديلَ لخلقِ اللّه. قال: فطرَهم على المعرفةِ به.... وقال: قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله وسلّم): كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطرة، يعني المعرفة بأنّ اللّه (عزّ وجلّ خالقه)، كذلك قوله: ﴿**وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ**﴾ [سورة لقمان، الآية:25] »[2].

النقطة الرّابعة: تدّعي هذه النظرية أنّ الإنسان يعيش الغربة عن ذاته نتيجة جهله، وعندما يكتشف ذاته بالعلم والمعرفة، تتفتح آفاقه، فينكر وجود اللّه؛ لأنّه يرى ذاته تنطوي على الكمال بنفسها، ولا يحتاج إلى طلبه من الخارج.

لكنّ الأمر على العكس من ذلك؛ فإنّ الإنسان كلّما توغّل في أعماق ذاته، ستزداد معرفته باللّه تعالى وشعوره بالحاجة إليه؛ لأنّه سيكتشف ضعفه وعجزه وفقره وحاجته أكثر فأكثر، وسيرى في ذاته من العجائب والغرائب ما يعجز عن أنْ يكون تصميمه بلا إلهٍ عالمٍ خبيرٍ بصير... ففي الحديث النّبوي: «من عرفَ نفسَه فقد عرفَ ربَّه»[3]. ومن هنا أكّد القرآن ضرورة التأمّل والتفكّر في النّفس: ﴿**سَنُرِيهِمۡ**

[١] الصّدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، تعليق علي أكبر الغفاري، تقديم حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص٥.

[٢] الكافي، مصدر سابق، ج٢، ص١٢.

[٣] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ج٢، ص٣٢.

ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾. [سورة فصّلت، الآية:53]، **﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۞ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾** [سورة الذاريات، الآيتان:20-21].

فمعرفة النّفس تزيد الإنسان من اللّه قربًا لا بُعدًا، فكلّما تأصّلت معرفة الإنسان بنفسه؛ اشتدّت جذور الشّعور الدِّينيّ في ذاته.

سابعًا: الماركسية: الدّين وليد التناقض الطبقي بين المُستغِلّين والمُستغَلّين

يتبنى كارل ماركس ما تقدّم في نظرية فويرباخ مع بعض الإضافات، ولا يهمنا هذه الناحية من نظرية ماركس، وإنّما يهمّنا ما أشار إليه من كون التناقض الطبقي هو الذي يؤدّي الدور الأبرز في نشوء الدّين، إلاّ أنّنا ننقل نصّ ماركس لأهميّته في بيان فكرته، إذ جاء فيه: «إنّ الإنسان يصنع الدِّين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان. يقينًا أنّ الدين هو وعي الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته، أو الذي فقدها. لكن الإنسان ليس كائنًا مجرّدًا جاثمًا في مكانٍ ما خارج العالم. الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة، المجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم؛ لأنّهما بالذات عالم مقلوب. الدين هو النظريّة العامّة لهذا العالم، خلاصته الموسوعيّة، منطقه في صيغته الشعبية، موضع اعتزازه الروحي، حماسته، تكريسه الأخلاقي، تكملته الاحتفاليّة، عزاؤه وتبريره الشاملان. إنّه التحقيق الوهمي للكائن الإنساني، لأنّ الكائن الإنساني لا يملك واقعًا حقيقيًّا. إذًا فالصراع ضدّ الدين هو بصورةٍ غير مباشرةٍ صراعٌ ضد العالم الذي يؤلّف الدين نكهته الروحيّة. إنّ التعاسة الدينيّة هي في شطرٍ منها تعبيرٌ عن التعاسة الواقعيّة، وهي من جهةٍ أخرى احتجاجٌ على التعاسة الواقعيّة.

الدين زفرة الإنسان المسحوق، روح عالَمٍ لا قلبَ له، كما أنّه روح الظروف الاجتماعيّة التي طرد منها الروح. إنّه أفيون الشعب، إنّ إلغاء الدين، من حيث هو



سعادة وهميّة للشعب، هو ما يتطلّبه صنع سعادته الفعليّة. إنّ تطلب تخلّي الشعب عن الوهم حول وضعه هو تطلب التخلي عن وضع بحاجة إلى وهم. فنقد الدين هو بداية نقد وادي الدموع الذي يؤلّف الدين هالته العليا»[1].

فالماركسية لم ترضَ تفسير الدّين بأنّه «نشأ نتيجةً لعجز الإنسان القديم وإحساسه بالضعف، بين يدي الطبيعة وقواها المرعبة، وجهله بأسرارها وقوانينها...، لأنّه يشذّ عن قاعدتها المركزية، فلا يربط الدين بالوضع الاقتصادي، القائم على أساس الإنتاج الذي يجب أنْ يكون هو المفسّر والسبب الوحيد»[2]، ومن هنا انطلقت الماركسيّة في البحث عن سبب نشوء الدين من فهم طبيعة العلاقات الاقتصاديّة في المجتمع خصوصًا في التناقض الطبقي.

وثمة تصوّران تقدّمهما الماركسيّة في كيفيّة نشوء الدّين عن التناقض الطبقي في المجتمع، أوضحهما جورج بولتزير- في تتمة نصّه الذي تقدّم في بداية البحث- حيث يقول: «تستخدم الطبقات المُستغِلة هذه الخاصية لاهتمامها بإخفاء استغلالها عن أعين الطبقات الكادحة، فهي بحاجةٍ إلى سلبيّةٍ هذه الطبقات وجمودها، كي يستمر اضطهادها، كما أنّها بحاجةٍ لخضوعها وإيمانها بالقضاء المحتوم، هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى، يجب توجيه أمل الجماهير بالسعادة نحو العالم الآخر، وهكذا يعوّض الأمل والعزاء بدخول الجنة على أنّهما تعويضٌ عمّا بذلته الطبقات الشعبيّة من تضحيةٍ على الأرض فيتحوّل الاعتقاد بخلود النفس الذي كان ينظر إليه في القدم على أنه مصيبة مرهقة إلى أمل بالخلاص في الآخرة فاستخدمت الديانة منذ أقدم العصور كقوةٍ فكريّةٍ للمحافظة على النظام وكأفيون للشعوب حسب ما يقول ماركس»[3].

[١] ماركس، كارل، نقد فلسفة الحق عند هيجل، نقلاً عن: الحوار المتمدن، العدد: ٣٣٦٢-٢٠١١/٥/١١م.

[٢] الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ص١٠٧-١٠٨.

[٣] أصول الفلسفة الماركسية، مصدر سابق، ج١، ص٢٠٨.

فالتصورّ الأول: أنّ الدّين مُخدِّرٌ أفيوني تعطيه الطبقة المُستغِلة للفئات المُضطهَدة، لتخدّرها فتستلسم لواقع البؤس، وتعتكف عن المطالبة بحقوقها من الطبقة الحاكمة. وهي بهذا تغضّ النظر عن الحراك النبويّ الممتد في التاريخ، والذي يدلل على أنّ الدين كان ينشأ دائمًا في أحضان الفقراء والبائسين، قبل أنْ يغمر بنوره المجتمع كلّه. فكيف يمكن أنْ يُفسَّر الدين على أنّه نتاج للطبقة الحاكمة المالكة المسيطرة، خلقته لتخدير المضطهَدين وحماية مصالحها؟!! فهل كان – مثلاً - من مصلحة طبقة أغنياء مكّة المكرّمة في عهد الدعوة المحمديّة، أنْ تجعل الدين الإسلامي أداةً فعّالةً في القضاء على الاقتصاد الرأسمالي الربويّ الذي كان يعود على أغنياء مكّة بثروات هائلة وأرباح طائلة قبل أنْ يتشدّد القرآن في تحريمه كما في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾. [سورة البقرة، الآية:275]؟! وهل كان من مصلحة أغنياء مكّة التنازل عن أرستقراطيتهم، وتسخير الدين للدعوة إلى أنّه لا فضل لغني على فقيرٍ ولا عربي على أعجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى؟! وفرض الضرائب المالية من الزكاة والخمس وغيرها على الأغنياء، فتصنع دينًا يؤدّي وجوده إلى عدمها؟!!

أمّا التصوّر الثاني: أنّ الطبقة المُستغَلة الفقيرة البائسة هي التي تصنع الدّين لنفسها لتجد فيها عزاء لها فتمتلأ نفوس الفقراء بالأمل بالتعويض عن بؤسهم بدخول الجنة بسبب التضحية والفقر.

ولكن دراسة تاريخ المجتمعات البدائية، التي تحسبها الماركسية، تعيش في حالةٍ شيوعيّةٍ لا طبقية، يعطينا انطباعًا أنّها قد «مارست هذا اللون من التفكير، وظهرتْ فيها العقيدة الدينيّة بأشكالٍ شتى. فلا يمكن أنْ يُفسَّر الدين تفسيراً طبقيًّا، أو أنْ يعتبر انعكاسًا عقليًّا لظروف الاضطهاد، التي تحيط بالطبقة المُستغلَة، ما دام

قد وجِد في حياة الإنسان العقليّة، قبل أنْ يوجد التركيب الطبقي، وقبل أنْ يغرق الوادي بدموع البائسين والمستغلين. فكيف تستطيع الماركسية بعد هذا أنْ تجعل من الوضع الاقتصادي أساسًا لتفسير الدين؟! (...)

وكيف يمكن أنْ نفسّر وجود العقيدة الدينيّة، منفصلةً عن الواقع السيء، وظروف الاضطهاد الاقتصادي؟!...

إنّ الماركسية لا يمكنها أنْ تنكر وجود العقيدة الدينيّة، عند أشخاصٍ لا يمتّون إلى ظروف الاضطهاد الاقتصادي بصلة، وصلابة العقيدة في نفوس بعضهم، إلى درجة تدفعهم إلى التضحية بنفوسهم في سبيلها. وهذا يبرهن – بوضوح - على أنّ المُفكِّر لا يستوحي فكرة إيديولوجيّة – دائمًا - من واقعه الاقتصادي؛ لأنّ الفكرة الدينيّة عند أولئك الأشخاص، لم تكن تعبيراً عن بؤسهم، وتنفيسًا عن شقائهم، وبالتالي لم تكن انعكاسًا لظروفهم الاقتصاديّة، وإنّما كانت عقيدةً تجاوبت مع شروطهم النفسيّة والعقليّة، فآمنوا بها على أساس فكري»[1].

فتفسير الماركسية لنشوء الدّين من السخافة بمكانٍ واضحٍ؛ لأنّ الإيمان بالله تعالى سبق في تاريخ البشريّة أيّ تناقضاتٍ وصراعاتٍ من هذا القبيل الذي تصوّره الماركسية. وعلى كلّ حال، لا شكّ في وجود طبقتين اجتماعيتين في تاريخ الإنسان، والقرآن الكريم يحدّثنا عن وجود المُستغِلّين والمستكبرين والمضطَّهِدين من جهة، ووجود المُستغَلّين والمستضعفين والمضطهَدين من جهةٍ ثانية، ولكن التديّن والإلحاد يجتمعان مع كلا الطبقتين، ففي الطبقة الأولى ثمّة متديّنين وملحدين وكذلك الأمر في الطبقة الثانية، وهذا مؤشّرٌ إلى أنّ نشوء التديّن لا علاقة له بالتناقض الطبقي بين الفئتين.

وثالثًا إنّ المنطق الإسلامي في النظر إلى الاستكبار والاستضعاف يقوم على منظورٍ آخر غير المنظور الماركسي، فليس منشأ الاستكبار والاستضعاف دائمًا

[١] انظر: الصدر، اقتصادنا، مصدر سابق، ص١١٨.

العامل الاقتصادي والاجتماعي، بل ثمّة استكبارٌ واستضعافٌ له منشأ آخر أهمّ يشكّل محورهما، وهو في المنطق القرآني الاستكبار القائم على أساس الكفر والشرك والنفاق والترف، والاستضعاف القائم على أساس التوحيد والإيمان والتديّن، فهو اضطهادٌ قائمٌ على أساس الاختلاف في العقيدة، وغالبًا بل دائمًا ما كانت حركة الصراع بين الأنبياء وأقوامهم من هذا النوع دون الصراع المتمحّض في البعدين الاقتصادي والاجتماعي، وإلاّ فإنّ في المعسكر الأول طبقتين اجتماعيتين غنية وفقيره تقوم الأولى باستغلال الثانية من دون أن يكون ذلك منشأً لاختلاف الدين بينهما، بل تقوم عقيدة الطبقتين على الوثنية والشرك مثلاً دون أنْ نلاحظ صراعًا وتناقضًا عميقًا بينهما.

لائحة المصادر والمراجع

١. الآصفي، محمد مهدي، دور الدين في حياة الإنسان، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٥م.

٢. برتراند، لماذا لست مسيحيًّا؟ ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين، دمشق- بيروت، ط١، ٢٠١٥م.

٣. بوليتزر، جورج، وجي بيس وموريس كافين، أصول الفلسفة الماركسيّة، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية صيدا- بيروت.ج. بنروبي، مصادر وتيّارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.

٤. حنفي، حسن، دراسات فلسفيّة، مكتبة الأنجلو مصريّة، القاهرة.

٥. دراز، عبد الله، الدين- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم.

٦. الزمخشري، جار الله، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

٧. الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٨. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٩. الصدر، محمد باقر، السنن القرآنيّة للمجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١٠. الصدر، محمّد باقر، المرسل الرسول الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢.

١١. الصّدوق، محمد بن علي، التوحيد، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

١٢. الصّدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، تعليق علي أكبر الغفاري، تقديم حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٣. العيسوي، دراسات في تفسير السلوك الإنسانيّ، دار راتب الجامعيّة، بيروت، ١٤١٩هـ.

١٤. فويرباخ، لودفيج، جوهر الدين، ترجمة وتقديم أحمد عبد الحليم عطية، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط١، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.

١٥. فرويد، سيجموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٤، ١٩٨٦.
١٦. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، (د. ط) (د. ت). ماشيري، بيار، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
١٧. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، ط٣، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨هـ.
١٨. كونت، أوجست، دروس في الفلسفة الوضعيّة، نشره ليتريه سنة ١٨٦٤.
١٩. ماركس، كارل، نقد فلسفة الحقّ عند هيجل، نقلاً عن: الحوار المتمدن، العدد: ٣٣٦٢-٢٠١١/٥/١١م.
٢٠. المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٢١. مطهّري، مرتضى، الدوافع نحو الماديّة، ترجمة محمد علي التسخيري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.
٢٢. مطهّري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٢٣. اليزدي، محمّد تقي المصباح، النظرة القرآنيّة للمجتمع والتاريخ، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦.
٢٤. Renan, Ernest, Lavenir de la science, pensees DE ١٨٤٨, Paris, Calman levy, Editeur, xx,p٣١..
٢٥. Ludwig Feuerbach: The Essence of Christianity. Translated by George Eliot (New York: Harper & Brothers, ١٩٥٧), p٣٣-٣٤.

التوحيد
في القرآن الكريم والسنة الشريفة

إعداد: الشيخ أحمد عسّاف(*)

*باحث في علم الكلام الاسلامي/ لبنان.

الملخّص

ما من حقيقة أجلى من التوحيد، وعلى الرغم من ذلك حارت بتلك الحقيقة العقول، وظفّرت بها القلوب، وتاهت بها الأوهام، وجرت بها الأقلام، واشتهرت بها الأعلام، وزلّت في كنهها الأقدام، ولكن لا محيصَ عن الإقدام؛ لأنّ التوحيد أصل الدين وأسّه المتين.

التوحيد لغةً من أوحدَ أو وحّد، أي انفرد عن الأغيار في ذاته وصفاته وأفعاله؛ فهو الواحد بالوحدة المفهوميّة حيث كان ولم يكن معه أحد، والأحد بالوحدة القهّاريّة حيث انفرد في ذاته فلا قسيم لها.

يقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام بحسب تتبع الموضوع في الكتاب العزيز والروايات الشريفة:

1- التوحيد من حيث الوجود في نفس الموحِّد، ويتفرع إلى التوحيد الذهني العلمي، والتوحيد العملي القلبي، فالأول مقدّمةٌ للثاني؛ إذ يُعدّ التوحيدَ القلبي كمالَ التوحيد العلمي.

2- التوحيد من حيث الورود في نفس الموحِّد، ويتفرّع إلى التوحيد الحضوري الفطري الذي يولد مع الخَلْق ولا يمكن انتزاعه، والتوحيد الحصولي الذي ينمو بالعلم والتجارب.

3- التوحيد من حيث الظهور للخَلْق، ويتفرّع إلى ثلاثة أقسام:

أ- التوحيد الذاتي حيث يُظهر الله تعالى نفسَه للخَلْق من خلال التوحيد الواحدي والأحدي، فذاته تعالى لا مثيلَ لها ولا قسيم.

ب- التوحيد الصفاتي حيث يُظهر الله تعالى نفسَه للخَلْق من خلال صفاته، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين:

- صفات ذاتيّة أزليّة كالحياة والعلم والقدرة، التي لا يمكن سلبها عن الذات الإلهية المقدّسة.
- صفات فعليّة حادثة كالتكلّم والتكبّر والتجبّر، وهذه يمكن سلبها عن الذات الإلهية المقدّسة، وهي تتفرّع إلى صفاتٍ جماليّةٍ كالرحمة والسلام، وصفات جلاليّة كالجبروت والتكبّر.

ج- التوحيد الأفعالي حيث يُظهر الله تعالى نفسَه للخَلْق من خلال أفعاله المقدّسة كالألوهيّة والربوبيّة التكوينيّة والتشريعيّة.

وقد لخّص الله تعالى التوحيد بجميع أقسامه في البسملة، فقد احتوت على التوحيد الذاتي الواحدي والأحدي، والتوحيد الصفاتي الذاتي، والفعلي، والتوحيد الأفعالي التكويني والتدبيري؛ ولذا وجبت البسملة في العبادات المفروضة والمندوبة، واستُحبّت في التوصليّات، وعُدَّ الجهرَ بها من علامات المؤمن، كيف لا تكون كذلك؟! وهي أعظم آيةٍ في القرآن الكريم كما ورد في الأثر.

الكلمات المفتاحية: التوحيد الفطري والحصولي، التوحيد العلمي والقلبي، التوحيد الذاتي الواحدي والأحدي، التوحيد الصفاتي الأزلي والفعلي، التوحيد الأفعالي، الألوهيّة المألوهيّة (المعبوديّة) والإلهيّة (العباديّة)، والربوبيّة التكوينيّة والتشريعيّة.

Towhead

In the Holy Qur'an and the Noble Sunnah

Sheikh Ahmed Assaf

Abstracts

There is no truth more beautiful than Towhead, and yet the minds fought by and won by hearts and lost illusions and dragged by pens and famous by the media and still in the feet and it are inevitable to take action because monotheism is the origin of religion and its solid foundation. Towhead is the language of one or one unique from the Gentiles in himself and his qualities and actions are the one conceptual unity where he was and was not with him and alone compulsive unity where he is unique in himself and there is no partner for it.

Towhead is divided into three sections according to the tracing of the subject in the Holy Book and the noble narrations

Towhead in terms of existence in the same unified and branches to scientific mental unification and practical heart Towhead, the first is an introduction to the second, where heart unification is considered the perfection of scientific Towhead. Towhead in terms of receipt is the same unified and branches into the innate presence Towhead that is born with creation and cannot be taken away and the achievement Towhead that grows with science and experiments. Towhead in terms of appearance to creation is divided into three sections:

Self- Towhead where Allah Almighty shows himself to creation through Towhead, as himself Almighty is unparalleled and unparalleled.

Attributive Towhead where Allah Almighty shows Himself to creation through His attributes, which in turn are divided into two parts:

keywords: Innate and Hassouli- Towhead, scientific and heart Towhead, the Towhead of Towhead and Towhead, eternal and actual attributive Towhead, verbal Towhead, divinity (deity) and divine (worship), formative and legislative deism.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ الأحدِ بلا قسيم، والواحدِ بلا شريك، والفردِ بلا مثيل، والصمدِ بلا والد ولا وليد؛ فهو الأوّل قبل كلّ شيء، والآخِر بعد كلّ شيء، والسميع بغير جارحة، والبصير بغير آلة [1]؛ فسبحانه عن الأضداد، وتعالى عن الأنداد، وله المثل الأعلى [2]، فلا يعلم ما هو إلا هو[3]، إذ ليس كمثله شيء [4]، كذلك الله ربي، والصلاة على سيّد الموحّدين في العالمين محمّد وعلى آله المعصومين، لا سيّما بقية الله الأعظم عجل الله فرجه الشريف.

خلق الله تعالى الخلائق في منظومةٍ أساسها التوحيد، وأركانها النبوّة والإمامة والمعاد، وفروعها الأحكام التشريعيّة، وثمارها التخلّق بأخلاق الله تعالى؛ فأساس الدين التوحيد، وعليه فطرت النفوس، وبه قامت الممكنات، وشهد الله تعالى به لذاته، وكفى بالله شهيدًا كما في قوله تعالى: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ [5].

فمن عرف الله بالله اهتدى ونجا، ومن عرف الله بغيره ضلّ وهوى، فعن عَلِيِّ بْن مُحَمَّدٍ عَمَّنْ ذَكَرَه، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ، عَنِ

---

[١] لقول أبي عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة» الكليني، الكافي، ج١، ص١٠٩.

[٢] لقوله تعالى: ﴿**وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ...**﴾ الروم: ٢٧.

[٣] كما ورد في دعاء لأمير المؤمنين عليه السلام: «يا هو ياهو، يا من لا يعلم ما هو إلاّ هو، ولا كيف هو إلاّ هو». بحار الأنوار، ج٨٣، ص٣٣٤.

[٤] لقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ الشورى:١١.

[٥] آل عمران: ١٨.

الْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنينَ عليه السلام: اعْرِفُوا اللَّه بِاللَّه، والرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ، وأُولِي الأَمْرِ بِالأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ والْعَدْلِ والإِحْسَانِ»[1].

شرعت في اقتطاف الآيات القرآنيّة وروايات أهل العصمة (عليهم الصلاة والسلام) كمصدرين حصريين في تبيان التوحيد، ولمّا كنّا مأمورين بسؤال أهل الذكر لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[2]، ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[3]؛ فلا نجاوز الذكر وأهله في معرفة الله تعالى، وقد أكّدت ذلك رواياتٌ عديدةٌ؛ فعن سَهْل عَنِ السِّنْدِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصٍ أَخِي مُرَازِمٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنْ شَيْءٍ مِنَ الصِّفَةِ، فَقَالَ: «لَا تَجَاوَزْ مَا فِي الْقُرْآنِ»[4]. فأهل الذكر هم الناطقون عن الله تعالى؛ فعن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ عَتِيكٍ الْقَصِيرِ قَالَ: كَتَبْتُ عَلَى يَدَيْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَنَّ قَوْمًا بِالْعِرَاقِ يَصِفُونَ اللَّهَ بِالصُّورَةِ وبِالتَّخْطِيطِ، فَإِنْ رَأَيْتَ ــ جَعَلَنِيَ اللَّه فِدَاكَ ــ أَنْ تَكْتُبَ إِلَيَّ بِالْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ مِنَ التَّوْحِيدِ فَكَتَبَ إِلَيَّ: «سَأَلْتَ ــ رَحِمَكَ اللَّه ــ عَنِ التَّوْحِيدِ ومَا ذَهَبَ إِلَيْه مَنْ قِبَلَكَ، فَتَعَالَى اللَّه الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ، وهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، تَعَالَى عَمَّا يَصِفُه الْوَاصِفُونَ الْمُشَبِّهُونَ اللَّه بِخَلْقِه، الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللَّه. فَاعْلَمْ رَحِمَكَ اللَّه أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِه الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللَّه ــ جَلَّ وعَزَّ ــ فَانْفِ عَنِ اللَّه تَعَالَى الْبُطْلَانَ والتَّشْبِيه، فَلَا نَفْيَ ولَا تَشْبِيه، هُوَ اللَّه الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ تَعَالَى اللَّه عَمَّا يَصِفُه الْوَاصِفُونَ ولَا تَعْدُوا الْقُرْآنَ؛

[١] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٩١.

[٢] النحل: ٤٣.

[٣] آل عمران: ٧.

[٤] الكافي، ج١، ص١٠٣.



فَتَضِلُّوا بَعْدَ الْبَيَانِ»[1].

فمعرفة التوحيد أشرف المعارف؛ لأشرفيّة موضوعها، وهو الذات المقدّسة لله تعالى، وفضلها على المعارف كفضل الشمس على الكواكب، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام في فضل معرفة الله تعالى: «لو يعلم الناسُ ما في فضل معرفة الله ـ عَزَّ وجلّ ـ ما مدّوا أعينَهم إلى ما متّع الله به الأعداء من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقلّ عندهم ممّا يطؤونه بأرجلهم، ولنعموا بمعرفة الله ـ جلَّ وعزَّ ـ وتلذّذوا بها تلذّذ من لم يزلْ في روضات الجنان مع أولياء الله إنّ معرفة الله ـ عَزَّ وجلّ ـ أنسٌ من كلّ وحشة، وصاحبٌ من كلّ وحدة، ونورٌ من كلّ ظلمة، وقوّةٌ من كلّ ضعف، وشفاءٌ من كلّ سُقم»[2].

﴿ربِّ اشرحْ لي صدري ويسّرْ لي أمري واحللْ عقدةً من لساني يفقهوا قولي﴾[3].

يقول الله تعالى في محكم كتابه: **﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾**[4]، وفي موردٍ آخر يقول عزّ من قائل: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾**[5]. تشير الآيتان إلى ضرورة فهم اللغة العربيّة لتعقّل مفاهيم القرآن الكريم التي يتضمّنها، وأهمّها التوحيد كما جاء في قوله تعالى: **﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾**[6]، فأوّل ما علمه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقام بتبليغه هو التوحيد؛ من هنا لا بدّ من طرق باب اللغة لفهم معنى التوحيد لغةً.

---

[١] الكافي، ج١، ص١٠٠.

[٢] الكافي، ج٨، ص٢٤٧.

[٣] طه: ٢٦-٢٨.

[٤] الزخرف: ٣.

[٥] يوسف: ٢.

[٦] محمد: ١٩.

تعريف التوحيد في اللغة

التوحيد مصدر تفعيل من وحدَ أو أوحدَ بمعنى فرد أو أفرد [1]، وأحد أصلها أوحَدَ [2]، أو وحَدَ [3] في لغة هذيل، حيث تقول: للوقاء إقاء، وللوعاء إعاء، وللوضاء إضاء... ويقال وحّدْ ربّك وأحِّدْ ربّك [4]، وكلّها يرجع إلى معنى الانفراد من حيث العدد أو الجنس أو النوع أو التركيب.

والواحد اسم فاعلٍ لفعل وحدَ أي المنفرد، مثله قال:

يـا واحـد العـرب الـذي
مـا في الأنـام لـه نظيـر [5].

وهو الذي لا ينقسم في وهمٍ ولا وجود، ويُطلق الواحد على العاقل وغيره، بينما الأحد وهو اسم فاعلٍ لفعلٍ أوحَدَ لا يُطلق إلّا على العاقل، والمتوحِّد هو البليغ في الوحدانيّة كما المتكبرّ هو البليغ في التكبرّ، وقال الدريدي: ما اسْتَأْحَدتُ بهذا الأمر أي ما انفردت به [6].

ذُكرت فروقٌ كثيرةٌ بين الواحد والأحد، وقد اقتصرتُ فيها على ما يكشف التداخل بينها، من تلك الفروق أنّ الواحد: الفرد الذي لم يزلْ وحْده، ولم يكن معه آخر. والأحد: الفرد الذي لا يتجزّأ، ولا يقبل الانقسام فالواحد: هو المتفرّد بالذات في عدم المثل، والأحد: المتفرّد بالمعنى [7]. فقد جاء في الأثر: «أنّ الله

[١] الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، ج٣، ص٢٨٠.

[٢] العسكري، أبو هلال، الفروق اللغويّة، ص٥٦٥.

[٣] الأنباري، محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، ص٤٩٨.

[٤] الأهوازي، ابن السكّيت، الكنز اللغوي، ص٥٧.

[٥] ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج٦، ص٩٠.

[٦] معجم مقاييس اللغة، ج١، ص٧٦.

[٧] العسكري، أبو هلال، الفروق اللغويّة، ص٥٦٥.



تعالى أحُد توحّد بالتوحيد في توحيده»[1]. وهذا من لطيف كلامهم (صلوات الله عليهم)، قد ذكر الاسم وهو الأحد، والفعل وهو توحّد، والمصدر وهو التوحيد فيصير المعنى هو المنفرد الذي لا يتجزّأ، تفرّد بتوحيده فلا شريك له بتفرّده عن الأنداد الوجوديّة الخارجيّة، وفي تفرده بذاته أي أنّ ذاته بسيطة لا تتجزّأ، قد انفرد بها عن التركيب والتمثيل.

أقسام التوحيد من حيث الوجود

يقسّم التوحيد من حيث الوجود لدى الموحِّد إلى ذهنيّ وهو ما يُعبرّ عنه بالتوحيد العلمي، وإلى قلبيّ وهو ما يُعبرّ عنه بالتوحيد العملي، ويُعدّ التوحيد العلمي مقدّمةً لحصول التوحيد القلبي الذي هو توحيدٌ عملي يحصل بالتأمّل والتذكّر والارتياض القلبي؛ فكم من عالم صرف العمر في التوحيد العلمي وأهدر الوقت بالمطالعة والبحث والتعليم والتعلّم، ولكنّه لم يذق حلاوة التوحيد، وضيّع على نفسه فرصة التوحيد العملي، وقد وردت كثيرٌ من الآيات والروايات تذمّ من خالف عملُه علمَه، وقد عاتب الله تعالى هؤلاء بقوله:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۞ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ**﴾[2].

وقد أشار القرآن الكريم في مواضع عدّة إلى التوحيد العلمي، من ذلك قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۞اللَّهُ الصَّمَدُ ۞لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ۞ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[3]. فعن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ اليهود سألوا رسولَ الله صلى الله عليه وآله فقالوا: انسبْ لنا ربَّك، فلبثَ ثلاثًا لا يُجيبُهم، ثم نزلَ قل

[١] الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، ص١٣٦.

[٢] الصف: ٢-٣.

[٣] الإخلاص: ١-٤.

هو الله أحد إلى آخرها» [1]. فالرواية تدلّ على المقام العلمي للتوحيد كما يظهر من مناسبة النزول، وذلك أنّ اليهود سألوا عن الربّ الذي يعبده النبيُّ ﷺ، ولم يسـألوا عن الربّ الذي يعبدونه. وهذا ما نجده واضحًا في رواية عن أبي الحسن الرضا عليه السلام حينما سُئل عن التوحيد؛ فعن عبد العزيز بن المهتدي قال: سألتُ الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال: «كلُّ من قرأَ (قلْ هو اللهُ أحد) وآمن بها فقد عرفَ التوحيد»، قلتُ: كيف يقرؤها؟ قال: «كما يقرؤها الناسُ. وزادَ فيه: كذلك اللهُ ربيّ» [2]. فالإمام عليه السلام في الرواية فرّق بين عمل الذهن وهو القراءة، وعمل القلب هو الإيمان، وبعبارةٍ اصطلاحيّة: فرّق بين التوحيد النظريّ الذي موقعه الذهن، والتوحيد العملي الذي موقعه القلب.

أمّا التوحيد العملي فقد أشار إليه أبو عبد الله الصادق عليه السلام مستشهدًا بآية التسليم حيث رُويَ عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حمّاد بن عثمان، عن عبد الله الكاهلي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لو أن قومًا عبدوا اللهَ وحدَهُ لا شريكَ له، وأقاموا الصلاةَ وآتوا الزكاةَ، وحجّوا البيتَ، وصاموا شهرَ رمضان، ثم قالوا لشيءٍ صنعَهُ اللهُ أو صنعَهُ رسولُ الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): ألا صنعَ خلافَ الذي صنعَ؟ أو وجدوا ذلك في قلوبِهم، لكانوا بذلك مشركين، ثم تلا هذه الآيَةَ: ﴿**فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجرَ بينهم ثم لا يجدوا في أنفسِهم حرجًا مما قضيتُ ويسلّموا تسليمًا**﴾ [3]. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: عليكم بالتسليم» [4].

[١] الكافي، ج١، ص٩١.

[٢] الكافي، ج١، ص٩١.

[٣] النساء: ٦٨.

[٤] الكافي، ج١، ص٣٩٠.

أقسام التوحيد من حيث الورود

يمكن تقسيم التوحيد من حيث الورود على الموحِّد إلى توحيدٍ فطريّ حضوريّ يُولد به الانسان، وإلى توحيدٍ حصوليّ يكتسبه من الرُسُل والأنبياء والأولياء (صلوات الله عليهم).

التوحيد الفطري

هو التوحيد التكوينيّ الذي يستوطن النفس بشكلٍ حضوريّ لا يُحتاج معه إلى تعلّمٍ أو تعليم، بنحوٍ يظهر في حالات الشدّة، وقد استعرض القرآن الكريم ذلك في آياتٍ كثيرةٍ منها: ﴿**فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ**﴾[1]. فالآية تقابل الإخلاص بالشرك؛ مماّ يدلّ على أنّ الإخلاص وهو التوحيد الذي يظهر في أفق النفس عند الشدّة، ثمّ إذا ما زالت يرجع الناس إلى الشرك. فكلّ ما هو فطريّ لا يمكن سلبه عن النفس فلا تبديل لخلق الله. ويؤيّد ذلك كثيرٌ من الروايات التي دار محورها حول فطرة الله التي فطر الناس عليها. وهاك جملةً من الروايات يمكن الاستئناس بها في المقام:

الرواية الأولى

عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلَّ: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها**﴾[2]. قال: «فطرَهم جميعًا على التوحيد»[3].

يبينّ الإمام عليه السلام تلك الحقيقة الثابتة والراسخة بشكلٍ واضحٍ لا لبسَ فيه، وهي التوحيد المفطور عليه الناس على اختلاف ألوانهم وألسنتهم ومشاربهم؛ لذا

[١] العنكبوت: ٦٥.

[٢] الروم،٣٠.

[٣] الكافي، ج٢، ص١٢.

تجد ذلك التوحيد متأصّلاً في أنفسهم وإنْ غابَ عنهم بسببٍ أو علّةٍ ما.

الرواية الثانية

عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أُذينة عن زُرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ**﴾؟[1] قال: «الحنيفيّة من الفطرة التي فطرَ اللهُ الناسَ عليها، لا تبديلَ لخلق الله، قال: فطرَهم على المعرفة به». قال زرارة: وسألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ**﴾[2]؟ قال: «أخرجَ من ظهر آدم ذريّته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذّر فعرفهم وأراهم نفسَه، ولولا ذلك لم يعرفْ أحدٌ ربَّه». وقال: «قال رسولُ الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) :كلُّ مولود يُولد على الفطرة، يعني المعرفة بأنّ الله عزَّ وجلَّ خالقُهُ، كذلك قوله:﴿**ولَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ الله**﴾[3]»[4].

القدر المتيقّن من الرواية هو فطريّة التوحيد مقابل الشرك المكتسب من البيئة التي يعيش فيها الإنسان بعد ولادته.

التوحيد الحصولي

يقصد به التوحيد المُكتسب عبر الرسُل والأنبياء والأولياء، وهو بمنزلة تفعيل التوحيد الفطري بعد تراكم الرين على قلوب المشركين، إذ يقول الله في محكم كتابه: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾[5]. فالآية تحثّ الرسلَ والأنبياء والأولياء على المجاهدة لإيصال

[١] الحج: ٣١.

[٢] الأعراف: ١٧٢.

[٣] لقمان: ٢٥.

[٤] الكافي، ج٢، ص١٣.

[٥] التوبة: ٣٣.



التوحيد إلى كلّ فرد ولو كره المشركون؛ فالتوحيد حقٌّ طبيعي للخلق من أجل وصوله إلى كماله المنشود، ويعدّ الشرك عائقًا أمام هذا الحقّ الطبيعي؛ لذلك يجب إزالته ولو كره المشرك نفسه، ولعلّ كلام العلاّمة الطباطبائي ﵀ في ميزانه يشير إلى ذلك بقوله: «ومن هناك يستشعر الفطن اللبيب: إنّه ينبغي أنْ يكون للإسلام حكم دفاعي في تطهير الأرض من لوث مطلق الشرك، وإخلاص الإيمان لله سبحانه وتعالى.... والقرآن وإنْ لم يشتمل من هذا الحكم على أمرٍ صريحٍ، لكنه يبوح بالوعد بيومٍ للمؤمنين على أعدائهم لا يتمّ أمره إلاّ بإنجاز الأمر بهذه المرتبة، من القتال وهو القتال لإقامة الإخلاص في التوحيد، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾[1]»[2].

كما أنّ الآية تدلّ على ظهور التوحيد على جميع ديانات الأرض، ولمّا كان الإسلام لم يظهر في حياة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) على جميع ديانات الأرض؛ فهذه الآية المباركة من المبشّرات بظهور التوحيد في آخر الزمان على يد أولياء الله تعالى؛ وذلك مستفادٌ من بعض الروايات التي فسّر فيها الإمام عليه السلام تلك الآية حينما سئل عنها وهي: «حدّثنا محمد بن موسى بن المتوكّل (رضي الله عنه) قال: حدّثنا علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في قول الله (عز وجل): ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾[3]، فقال: «والله ما نزلَ تأويلُها بعد، ولا ينزلُ تأويلُها حتّى يخرجَ القائمُ عليه السلام، فإذا خرجَ القائمُ عليه السلام لم يبقَ كافرٌ بالله العظيم ولا مشركٌ بالإمام إلاّ كره خروجَه حتّى أن لو كان كافرٌ أو مشركٌ في

---

[١] الصف: ٩.

[٢] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص٦٦.

[٣] التوبة: ٣٣.

بطن صخرةٍ لقالت: يا مؤمن في بطني كافر فاكسرني واقتله»[1].

أقسام التوحيد من حيث الظهور

يقسّم التوحيد من حيث ظهور الذات الإلهيّة للخلق إلى ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال؛ وذلك مستفادٌ من روايات عدّة أهمّها: رواية إبراهيم بن عمر: عن علي بن محمد، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن علي ابن أبي حمزة، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مُتَصَوَّتٍ، وَباللَّفْظ غَيْرَ مُنْطَقٍ، وَبِالشَّخْصِ غَيْرَ مُجَسَّدٍ، وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرَ مَوْصُوفٍ، وَبِاللَّوْنِ غَيْرَ مَصْبُوغٍ، مَنْفِيٌّ عَنْهُ الأَقْطَارُ، مُبَعَّدٌ عَنْهُ الْحُدُودُ، مَحْجُوبٌ عَنْهُ حِسُّ كُلِّ مُتَوَهِّمٍ، مُسْتَتِرٌ غَيْرُ مَسْتُورٍ، فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا؛ لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الآخَرِ، فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلاثَةَ أَسْمَاءٍ؛ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا، وَحَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا وَهُوَ الاسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ، فَهَذِهِ الأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ، فَالظَّاهِرُ هُوَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَسَخَّرَ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ؛ فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْنًا، ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلاثِينَ اسْمًا فِعْلاً مَنْسُوبًا إِلَيْهَا فَهُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ... »[2].

موضع الشاهد في الرواية: (فهذه الأسماء التي ظهرت). بل يمكن استفادة التقسيم من البسملة بالتقريب الآتي:

أوّلًا: لفظ الجلالة (الله) عبارةٌ عن اسم علمٍ ـ على أصحّ الأقوال ـ[3] للذات الإلهيّة وهو المعنى المحمول على الذات (والله) اسمٌ للذات الإلهيّة بلحاظ جامعيّته للنعوت الكماليّة كلّها[4]، فلو تتبّعنا ذلك في القرآن الكريم[5]

[١] الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، ص٦٧٠.

[٢] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١١٢.

[٣] الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، ج١٩، ص٦.

[٤] الشيرازي، صدر الدين، أسرار الآيات، ص٤٣.

[٥] البقرة: ١٦٣، البقرة: ٢٥٥، آل عمران: ٢، النساء: ٨٧، الأنعام: ١٠٢، التوبة: ١٢٩، طه: ٨، طه: ١٤، طه: ٩٨، النمل: ٢٦، القصص: ٧٠، غافر: ٦٢، الحشر: ٢٢، =

والروايات[1] نجد الوحدة والأحديّة ملازمتين لاسم الجلالة (الله)، وهذا التلازم لا ينفكّ عن الذات الإلهيّة، المعبر عنها بأشهر أسمائها وهو (الله)؛ وبذلك يمكن القول بأنّ اسم (الله) يعبرّ عن التوحيد الذاتي بخلاف باقي الأسماء.

ثانيًا: لفظ الرحمن اسمٌ لله مشتقٌّ من صفة الرحمة على وزن فعلان بمعنى الكثرة والعموم، وكانت العرب تنفرد بتسمية الله تعالى بالرحمن « أنّه يقال للرجل: رحيم القلب، ولا يقال: الرحمن...»[2]. وبذلك ينطبق عليه ضابط صفات الذات التي استفيد من بعض الروايات منها: عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوف عَنْ عَبْد الرَّحْمَن بْن أَبِي نَجْرَانَ قَالَ كَتَبْتُ إِلىَ أَبِي جَعْفَر عليه السلام أَوْ قُلْتُ لَه: جَعَلَنِي اللَّهُ فدَاكَ نَعْبُدُ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ الْوَاحِدَ الأَحَدَ الصَّمَدَ؟ قَالَ: فَقَالَ: «إِنَّ مَنْ عَبَدَ الاِسْمَ دُونَ الْمُسَمَّى بالأَسْمَاءِ أَشْرَكَ وكَفَرَ وجَحَدَ، ولَمْ يَعْبُدْ شَيْئًا، بَلِ اعْبُد اللَّه الْوَاحِدَ الأَحَدَ الصَّمَدَ الْمُسَمَّى بِهَذِه الأَسْمَاءِ دُونَ الأَسْمَاءِ؛ إِنَّ الأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَه»[3]. موضع الشاهد فيها هو (إِنَّ الأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَه). فصفة الرحمة الواسعة اللامتناهيّة ﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[4]، حُملت على الذات المقدّسة لله تعالى التي لا يحدّها حدٌّ، وهي التي تشير مع تعدّدها إلى كمال الذات فسمّي بالرحمن؛ ولذلك هي صفة ذات لا صفة فعلٍ، وهذا ما ذهب إليه بعض الأفاضل بقوله: «فالمحصول ممّا قدمناه للحدّ: أنّ (الرحمن) تارةً يطلق ويكون

=الحشر: ٢٣،التغابن: ١٣.

[١] عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوف عَنْ عَبْد الرَّحْمَن بْن أَبِي نَجْرَانَ قَالَ كَتَبْتُ إِلىَ أَبِي جَعْفَر عليه السلام أَوْ قُلْتُ لَه: جَعَلَنِي اللَّه فدَاكَ نَعْبُدُ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ الْوَاحِدَ الأَحَدَ الصَّمَدَ؟ قَالَ: فَقَالَ: «إِنَّ مَنْ عَبَدَ الاِسْمَ دُونَ الْمُسَمَّى بالأَسْمَاء أَشْرَكَ وكَفَرَ وجَحَدَ ولَمْ يَعْبُدْ شَيْئًا، بَلِ اعْبُد اللَّه الْوَاحِدَ الأَحَدَ الصَّمَدَ الْمُسَمَّى بهَذِه الأَسْمَاءِ دُونَ الأَسْمَاءِ؛ إِنَّ الأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَه». الكليني، الكافي، ج١، ص٨٧.

[٢] الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، ص٢٠٣، باب أسماء الله تعالى.

[٣] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٨٧.

[٤] الأعراف: ١٥٦.

علمًا مسلوبًا عنه الوصفيّة، كقوله تعالى: ﴿ **قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ**﴾[1]، وأخرى يطلق ويراد منه المعنى الوصفي، كقوله تعالى: ﴿**وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**﴾[2]، ولمكان كثرة إطلاقه على الذات حتى صار علماً لها لا يتّصل بالمرحوم، ولا يؤنس منه ذلك»[3].

ويؤيّد ذلك استعمال القرآن الكريم الرحمة في موارد النور، وليس في موارد التفضل والإنعام فقط المقابلين للمنع والحرمان: كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ...**﴾ [4]. وفي آية أخرى يقول الله تعالى: ﴿**وَلَماَّ سَكتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ**﴾[5]. من خلال مقابلة الآيتين نجد أنّ النور عبر عنه بالرحمة، والعكس صحيح. وبما أن ذات الله تعالى نور لا ظلمة فيها كما جاء عن أهل العصمة عليهم السلام: «...والنعوت نعوتُ الذات لا تليقُ إلّا باللهِ تبارك وتعالى، والله نورٌ لا ظلامَ فيه...» [6]. كما يستفاد من بعض الروايات أنّ من مصاديق الرحمة العلم؛ فعن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن حمّاد بن عثمان عن أبي عُبيدة الحَذّاء عن أبي جعفر عليه السلام حديث طويل يقول عليه السلام فيه: ﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ [7] يقول: «علم الإمام، ووسع علمه الذي هو من علمه كلّ شيءٍ هم شيعتنا، ثم قال: (فسأكتبها للذين يتّقون) يعني ولاية غير الإمام وطاعته»[8]. تحصّل مماّ سبق أنّ لفظ الرحمن صفة ذاتٍ، وبذلك يصبح عنوانًا

---

[١] الإسراء: ١١٠.

[٢] البقرة: ١٦٣.

[٣] الخميني، مصطفى بن روح الله، تفسير القرآن الكريم، ج١، ص١٨٩.

[٤] المائدة: ٤٤.

[٥] الأعراف: ١٥٤.

[٦] الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، ص١٤٠.

[٧] الأعراف: ١٥٦.

[٨] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٤٢٩.



للتوحيد الصفاتي.

ثالثًا: لفظ الرحيم اسم لله تعالى مشتقٌّ من صفة الرحمة على وزن فعيل بمعنى ثبوت النعمة والتفضّل لمتعلّقها؛ ولذلك ذكر القرآن الكريم متعلّق الرحيم كما في قوله تعالى: ﴿... **وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ [1]. بخلاف الرحمن كما في قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ**﴾ [2]، وبذلك تكون الرحمة في لفظ الرحيم من صفات الفعل لا من صفات الذات؛ فيصبح لفظ الرحيم عنوانًا للتوحيد الأفعالي.

من خلال ما تقدّم تحصّل لدينا بأنّ البسملة عبارةٌ عن التوحيد الذاتي المعبَّر عنه بلفظ الجلالة (الله)، والتوحيد الصفاتي المعبَّر عنه في لفظ (الرحمن)، والتوحيد الأفعالي المعبَّر عنه في لفظ (الرحيم) من هنا تفهم عناية القرآن الكريم الشديدة بها، وتصدّرها أوائل السور ما عدا سورة براءة؛ إذ علل ذلك كون البسملة فيها رحمة عامة، والسورة داعية إلى قتل المشركين. فقد ورد في الأثر أنّ البسملة أعظم آيةٍ في كتاب الله: عن خالد بن مختار قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «ما لهم قاتلهم الله؟! عمدوا إلى أعظم آيةٍ في كتاب الله، فزعموا أنّها بدعة إذا أظهروها، وهي بسم الله الرحمن الرحيم» [3]. وفي بعض ما جاء في الروايات بأنّ كلّ أمرٍ ذي بالٍ لا يبدأ بالبسملة فهو أبتر. كيف لا؟! والبسملة عنوان التوحيد الأتم، ولم ينزل كتاب من السماء إلاّ افتتح بالبسملة منها: عن الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره (المنسوب إليه): عن آبائه عن علي عليه السلام - في حديث - أنّ رجلاً قال له: إنْ رأيت أنْ تعرّفني ذنبي الذي امتحنت به في هذا المجلس، فقال: «تركك حين جلست أنْ تقول: بسم الله الرحمن الرحيم إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حدّثني عن الله (عَزَّ وجلَّ) أنّه قال: كلّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُذكر بسم الله فيه فهو

[١] البقرة: ١٤٣.

[٢] الرحمن: ١-٢.

[٣] الطبرسي، حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٤، ص١٦٦.

أبتر»[1].

ونختم بمؤيِّد لِما سقناه، بروايةٍ جليلة عن أبي عبد الله عليه السلام اقتبستُ منها موضع الحاجة وإنْ كانت الرواية تستحقّ بحثًا بحدّ ذاتها: «هُوَ اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى .... فَهُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ...... وهَذِه الأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانٌ وحَجَبَ الاسْمَ الْوَاحِدَ الْمَكْنُونَ الْمَخْزُونَ بِهَذِه الأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ وذَلِكَ قَوْلُه تَعَالَى: **﴿قُلِ ادْعُوا الله أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَه الأَسْماءُ الْحُسْنى﴾**[2]»[3]. فقد استفاد الإمام عليه السلام تلك الأسماء الثلاثة من الآية المباركة؛ فيتحصّل بأنّ تلك الأسماء الثلاثة هي الله والرحمن المذكورين بنصٍّ صريحٍ في الآية المباركة، والرحيم على رأس تلك الأسماء الحسنى كما في الرواية حيث ذكر الإمام عليه السلام الأسماء التي ظهرت بالتتابع.

بعد الاستدلال على منهجيّة التقسيم نأتي على ذكر كلّ قسمٍ من التوحيد:

التوحيد في الذات

يقصد به أنّ ذات الله تعالى واحدةٌ بالوحدة الحقيقيّة الحقّة القاهرة للوحدة العدديّة وكثرتها؛ لقوله تعالى: **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾**[4]. وقد فُسرِّ الحقُّ بالتوحيد كما أورده الشيخ الطوسي رحمه الله: « أخبر الله تعالى بأنّ له (عَزّ وجلَّ) دعوةَ الحقّ. وقيل في معناه ثلاثة أقوال: أحدها قال ابن عبّاس وقتادة وابن زيد: إنّها شهادة أنْ لا إله على إخلاص التوحيد»[5]. وهذا ما يميل إليه العلاّمة الطباطبائي رحمه الله في ميزانه بقوله: «فأنّه تعالى حقّ بحقيقة معنى الكلمة مستقلاًّ بذلك لا حقّ غيره إلاّ ما حقّقه هو، وأنّ ما يدعون من دونه ـ وهي الأصنام بل كلّ ما يُركن إليه

---

[١] الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج٧، ص١٧٠.

[٢] الإسراء: ١١٠.

[٣] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١١٢.

[٤] الحج: ٦٢.

[٥] الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٢٣٢.

ويُدعى للحاجة من دون الله ـ هو الباطل لا غيره؛ إذ مصداق غيره هو الله سبحانه فافهم ذلك»[1].

كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ**﴾ [2] الوحدة الذاتيّة. وردًّا لفكرة التثليث قال تعالى: ﴿**لقد كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ [3]. فالله تعالى أحديّ الذات لا ينقسم في وجودٍ، ولا في وهمٍ، ولا في عقلٍ؛ لقوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾ [4].

من خلال ما تقدّم يمكن تقسيم التوحيد في الذات إلى التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي:

التوحيد الواحدي

يقصد به التوحيد بالوحدة الحقّة لا بالوحدة العدديّة كما تقدّم، وقد زخرت آيات القرآن الكريم بواحدنيّة الله تعالى؛ حيث جاءت عبارة ﴿**اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾ من خلال تتبعي نحو خمسة عشر موردًا في القرآن الكريم[5]، فضلاً عن عباراتٍ مختلفةٍ تفيد معنى التوحيد الواحدي؛ فالضمير المنفصل هو ضمير الشأن على أرجح الأقوال[6] بمعنى أنّ ذات الله تنفرد في احتجابها عن الإدراك، وبذلك يدلّ (هو) مع الحصر على الوحدة الحقّة الذاتيّة، وقد اُستدلّ عليها بالعديد من الآيات منها قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ**

---

[١] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٤٠٢.

[٢] الصافات: ٤.

[٣] المائدة: ٧٣.

[٤] الإخلاص: ١.

[٥] البقرة: ١٦٣، البقرة: ٢٥٥، آل عمران: ٢، النساء: ٨٧، الأنعام: ١٠٢، التوبة: ١٢٩، طه: ٨، طه: ١٤، طه: ٩٨، النمل: ٢٦، القصص: ٧٠. غافر: ٦٢. الحشر: ٢٢، الحشر: ٢٣، التغابن: ١٣.

[٦] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، ص٣٨٧.

وَاحِدٌ﴾[1]

لذلك ردّ الله تعالى القول بالتثليث، ولكي نفهم الوحدة الذاتيّة لا بدّ من فهم التثليث وهو أنّ القائلين به يعتقدون بوحدانيّة الله تعالى بالوحدة العدديّة، ولكنّهم لا ينفون عنه الكثرة الذاتيّة، وهذا ما فصّله العلاّمة الطباطبائي بقوله: «ردًّا منه تعالى لقولهم: (إنّ الله ثالثُ ثلاثةٍ) بأنّ الله سبحانه لا يقبل بذاته المتعالية الكثرة بوجهٍ من الوجوه؛ فهو تعالى في ذاته واحد، وإذا اتّصف بصفاته الكريمة وأسمائه الحسنى لم يزد ذلك على ذاته الواحدة شيئًا، ولا الصفة إذا أضيفت إلى الصفة أورث ذلك كثرةً وتعدّدًا؛ فهو تعالى أحديّ الذات لا ينقسم لا في خارجٍ، ولا في وهمٍ، ولا في عقلٍ؛ فالمعنى: ليس في الوجود شيءٌ من جنس الإله أصلاً إلاّ إله واحد نوعًا من الوحدة لا يقبل التعدّد أصلاً، لا تعدّد الذات ولا تعدّد الصفات، لا خارجًا ولا فرضًا، ولو قيل: وما من إلهٍ إلاّ الله الواحد لم يدفع به قول النصارى: **﴿إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾**؛ فإنّهم لا ينكرون الوحدة فيه تعالى، وإنّما يقولون: إنّه ذات واحدة لها تعيّن بصفاتها الثلاث، وهي واحدةٌ في عين أنّها كثيرة حقيقة»[2].

ويصف القرآن الكريم تلك الوحدة بالقهّارية في المواضع الآتية:

1- **﴿...قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**[3].

2- **﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**[4].

3- **﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**[5].

4- **﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ**

[١] المائدة: ٧٣.

[٢] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص٧١.

[٣] الرعد: ١٦.

[٤] يوسف: ٣٩.

[٥] ص: ٦٥.

هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1].

يشير القرآن الكريم إلى الوحدة القهّارية التي تقهر العدد والجنس والنوع والتركيب وكلّ ما ينتزعه الذهن، وهي الوحدة الحقّة وما دونها الباطل، فهذه الآيات تصرّح بأجمعها بأنّ وحدته تعالى وحدةٌ قاهرةٌ لا مقهورة بالوحدة العدديّة ولا النوعيّة؛ فالقرآن الكريم يثبت تلك الوحدة المطلقة التي لا يمكن فرض أيّ تمايزٍ عنها لا في الذات ولا في الصفات؛ فذاته عين صفاته، وكلّ صفةٍ مفروضة له عين الأخرى؛ لعدم وجود حدٍّ يحدّها لا في الذهن ولا في الخارج، وذلك مستفاد من مجموع التفاسير لتلك الآيات.

وقد ظهرت تلك الوحدة القهّارية الموجودة في الأذهان على الألسن رغم الحجب الغليظة كما جاء في رواية: عَلِيّ بْن مُحَمَّد ومُحَمَّدُ بْن الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ ومُحَمَّدُ بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ عِيسَى جَمِيعًا عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِيَ عليه السلام مَا مَعْنَى الْوَاحِد، فَقَالَ: «إِجْمَاعُ الأَلْسُنِ عَلَيْه بِالْوَحْدَانِيَّةِ كَقَوْلِه تَعَالَى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ الله**﴾[2]»[3].

كما فسر الإمام عليه السلام تلك الوحدة وأبان الفرق بين الوحدة الإلهيّة والوحدة المألوهيّة بقوله: «فَالإِنْسَانُ وَاحِدٌ فِي الاِسْمِ، ولاَ وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى، واللَّه جَلَّ جَلاَلُه هُوَ وَاحِدٌ لاَ وَاحِدَ غَيْرُه، لاَ اخْتِلاَفَ فِيه، ولاَ تَفَاوُتَ، ولاَ زِيَادَةَ ولاَ نُقْصَانَ، فَأَمَّا الإِنْسَانُ الْمَخْلُوقُ الْمَصْنُوعُ، الْمُؤَلَّفُ مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وجَوَاهِرَ شَتَّى غَيْرَ أَنَّه بِالاجْتِمَاعِ شَيْءٌ وَاحِدٌ.. »[4].فالله تعالى واحدٌ محضٌ لا يقبل التعدّد، والتكثّر، والتركّب، أو غيرها.

وفي سياق نفي الكثرة الذاتيّة فسّر الإمام عليه السلام قوله تعالى: ﴿**مَا يَكُونُ مِنْ**

---

[١] الزمر: ٤.

[٢] الزخرف: ٨٧.

[٣] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١١٨.

[٤] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١١٩.

نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[1]، بإثبات الوحدة الذاتيّة. عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ** ﴾[2] فقال: «هو واحدٌ وأَحَديُّ الذات، بائنٌ من خلقه، وبذاك وصف نفسه: ﴿**وهو بكلّ شيء محيط** ﴾ [3] بالإشراف والإحاطة والقدرة، ﴿**لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ**﴾[4] بالإحاطة والعلم لا بالذات؛ لأنّ الأماكن محدودة تحويها حدود أربعة فإذا كان بالذات لزمها الحواية» [5].

يشير الإمام عليه السلام إلى الإشكال الذي قد يرد في ذهن السائل حول وحدانيّة الله تعالى، فيستفاد من جواب الإمام عليه السلام أنّ ذات الله واحدةٌ قاهرةٌ لوحدة العدد وتكثّره، كما هو أحديُّ الذات بائنٌ عن الممكنات، محيطٌ بها بقدرته وعلمه لا بذاته، وإلاّ كانت محدودة بمعلومه ومقدوره، وهذا ما أوضحه أمير المؤمنين عليه السلام لذلك الأعرابي حينما سأله: «حدّثنا أبو العباس محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني (رضي الله تعالى عنه) قال: حدّثنا محمّد بن سعيد بن يحيى البزوري، قال: حدّثنا إبراهيم بن الهيثم البلدي، قال: حدّثنا أبي، عن المعافى بن عمران، عن إسرائيل، عن المقدام بن شريح بن هانئ، عن أبيه قال: إنّ أعرابيًّا قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أتقول: إنّ الله واحد؟ قال: فحمل الناس عليه، وقالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «دَعُوه؛ فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي

[١] المجادلة: ٧.

[٢] المجادلة: ٧.

[٣] ورد في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ**﴾ فصلت: ٥٤.

[٤] سبأ:٣.

[٥] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١٢٧.

نريده من القوم، ثم قال: يا أعرابي إنّ القول في أنّ الله واحدٌ على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله (عزَّ وجلّ)، ووجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل: (واحد)، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأنّ ما لا ثانيَ له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال: (إنه ثالث ثلاثة)؟ وقول القائل: (هو واحدٌ من الناس) يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز؛ لأنّه تشبيه، وجلَّ ربُّنا وتعالى عن ذلك... »»[1].

التوحيد الأحدي

يقصد به بأنّ ذات الله تعالى لا تقبل الانقسام، لا في وجود، ولا في عقل، ولا في وهم، كما ورد في بعض الروايات: «وقول القائل: إنّه عزَّ وجلَّ أحديّ المعنى، يعني به أنّه لا ينقسم في وجودٍ ولا عقلٍ ولا وهمٍ، كذلك ربّنا عزَّ وجلَّ»[2]. وقد عُبّر عن ذلك بأنّه تعالى (صمدي الذات)؛ وذلك مستفاد من الرواية التالية: عن محمد بن أبي عمير، عن هارون بن عبد الملك، قال: سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن التوحيد، فقال: «هو عزَّ وجلَّ مثبت موجود، لا مبطل ولا معدود، ولا في شيءٍ من صفة المخلوقين، وله عزَّ وجلَّ نعوت وصفات، فالصفات له، وأسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم وأشباه ذلك، والنعوت نعوت الذات لا تليق إلّا بالله تبارك وتعالى، والله نورٌ لا ظلامَ فيه، وحيٌّ لا موتَ له، وعالمٌ لا جهلَ فيه، وصمدٌ لا مدخلَ فيه، ربّنا نوريُّ الذات حيُّ الذات، عالمُ الذات، صمديُّ الذات» [3].

ومن الآيات التي تم الاستدلال بها على التوحيد الأحدي قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[4]. تثبت

[١] الصدوق، محمد بن علي، الخصال، ص٢.

[٢] الصدوق، محمد بن علي، الخصال، ص٢.

[٣] الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، ص١٤٠.

[٤] الإخلاص: ١-٤.

السورة التوحيدَ الأحديّ بنفي التركيب عنه سبحانه وتعالى وإثبات بساطته؛ فالآية الأولى تفيد نفي التركيب، والآية الأخيرة تنفي التعدّد، وبذلك تكون السورة قد نفت عن ذات الله تعالى التركيب والتعدّد، وإلا يلزم التكرار وهو محال في كلام الله تعالى. وهو ما أشار إليه العلاّمة الطباطبائي في تفسيره للسورة: «وأحد وصفٌ مأخوذٌ من الوحدة كالواحد، غير أنّ الأحد إنّما يطلق على ما لا يقبل الكثرة لا خارجًا ولا ذهنًا؛ ولذلك لا يقبل العدّ، ولا يدخل في العدد، بخلاف الواحد؛ فإنّ كلّ واحد له ثان وثالث إمّا خارجًا وإمّا ذهنًا بتوهم أو بفرض العقل فيصير بانضمامه كثيراً، وأمّا الأحد فكلّ ما فرض له ثانيًا كان هو هو لم يزد عليه شيء»[1].

وقد ورد في شرح السورة عن الإمام الصادق عليه السلام حينما سئل عن تفسيرها بأنّ الله تعالى أحد بالنسبة لخلقه بمعنى أنّ الحوادث لا تجري عليه كما تجري على المخلوقين من التركيب والتكثير والانفعال والتفاعل: «وإِنَّ اللَّه تَعَالَى لَا يَسْتَفِزُّه شَيْءٌ فَيُغَيِّرَه»[2]. فذاته أحديّة ليس كمثله شيءٌ، صمديّة لا يحتاج لقيمومته أحدًا، لم يلد فيورث بالألوهيّة، ولم يولد فيشارك بالربوبيّة، ولم يكن له مثيل فيقاسم بالعبوديّة، كما جاء عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن حمّاد بن عمرو النصيبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عن قل هو الله أحد فقال: «نِسْبَةُ الله إِلَى خَلْقه، أَحَدًا صَمَدًا أَزَلِيًّا صَمَدِيًّا، لا ظِلَّ لَهُ يُمْسِكُهُ، وَهُوَ يُمْسِكُ الأَشْيَاءَ بِأَظِلَّتِهَا، عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ، مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ، فَرْدَانِيًّا لا خَلْقُهُ فِيهِ وَلا هُوَ فِي خَلْقِه، غَيْرُ مَحْسُوسٍ وَلا مَجْسُوسٍ، لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ، عَلا فَقَرُبَ، وَدَنَا فَبَعُدَ، وَعُصِيَ فَغَفَرَ، وَأُطِيعَ فَشَكَرَ، لا تَحْوِيهِ أَرْضُهُ وَلا تُقِلُّهُ سَمَاوَاتُهُ، حَامِلُ الأَشْيَاءِ بِقُدْرَتِه، دَيْمُومِيٌّ أَزَلِيٌّ، لا يَنْسَى وَلا يَلْهُو، وَلا يَغْلَطُ وَلا يَلْعَبُ، وَلا لإِرَادَتِه فَصْلٌ، وَفَصْلُهُ جَزَاءٌ، وَأَمْرُهُ وَاقِعٌ، لَمْ يَلِدْ فَيُورَثَ، وَلَمْ يُولَدْ فَيُشَارِكَ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ»[3].

---

[١] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، ص٣٩٣.

[٢] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١١٠.

[٣] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٩١.

التوحيد في الصفات

يقصد به أنّ صفاته تعالى الأزليّة عين ذاته، لا كما نُسب إلى الأشاعرة [1] الذين قالوا بأنّ صفاته تعالى الأزليّة زائدةٌ على الذات. ولولا روايات أهل البيت عليهم السلام لخفي علينا ذلك، وأبرز دليلٍ على المدعى هو الاختلاف بين علماء الكلام والفلاسفة في التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل، ويُعدّ محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله من الأوائل[2] الذين فصّلوا في هذا المضمار اعتمادًا منه على روايات أهل البيت عليهم السلام، إذ استنبط منها الضابط المائز بين صفات الذات وصفات الفعل، بكون صفات الذات تنفي عنه تعالى بكلّ صفةٍ ضدها، وصفات الفعل وضدها ثابتة له تعالى وجودًا حيث يقول: «إنّ كلّ شيئين وصفت الله بهما، وكانا جميعًا في الوجود فذلك صفة فعل، وتفسير هذه الجملة: أنّك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد، وما يرضاه وما يسخطه، وما يحب وما يبغض، فلو كانت الإرادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضًا لتلك الصفة، ولو كان ما يحب من صفات الذات كان ما يبغض ناقضًا لتلك الصفة، ألا ترى أنّا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه، وكذلك صفات ذاته الأزلي لسنا نصفه بقدرةٍ وعجزٍ [وعلمٍ وجهلٍ وسفهٍ وحكمةٍ وخطاءٍ وعزٍّ] وذلةٍ»[3].

بينما نجد الفلاسفة يقومون بالتمييز بينها على أساس انتزاع صفة الذات من فرض الذات فقط، أمّا صفات الفعل فهي ما تحتاج في تحقّقها إلى فرض تحقّق الغير مسبقًا كالخالقيّة والرازقيّة؛ فلا يمكن انتزاعهما ما لم يكن هناك ما يخلقه ويرزقه، وهذا ما يستفاد من كلام العلاّمة الطباطبائي رحمه الله: «تنقسم الصفات إلى صفات الذات، وهي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، وصفات

[١] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، ص٣٩٣.

[٢] بحسب ما وصلنا من كتب المتقدمين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

[٣] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١١١.

الفعل وهي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير، وإذ لا موجود غيره (تعالى) إلاّ فعله؛ فالصفات الفعليّة هي المنتزعة من مقام الفعل»[1].

تبين ممّا سبق الفرق بين الصفات الذاتيّة والصفات الفعليّة، وهو أنّ الصفات الذاتيّة قديمةٌ أزليّةٌ غير متناهية؛ لأنّها عين الذات كالعلم والقدرة، أما الصفات الفعليّة فهي حادثةٌ بحدوث الفعل وزائدةٌ على الذات كالتكلّم والمشيئة. وقد أُستدل على عينيّة الصفات الذاتيّة الأزليّة وغيريّة الصفات الفعليّة الحادثة برواياتٍ أهمها:

الرواية الأولى: عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّد بْن خَالِد الطَّيَالِسِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ: «لَمْ يَزَلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ رَبَّنَا والْعِلْمُ ذَاتُه ولَا مَعْلُومَ، والسَّمْعُ ذَاتُه ولَا مَسْمُوعَ، والْبَصَرُ ذَاتُه ولَا مُبْصَرَ، والْقُدْرَةُ ذَاتُه ولَا مَقْدُورَ، فَلَمَّا أَحْدَثَ الأَشْيَاءَ، وكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْه عَلَى الْمَعْلُومِ، والسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ، والْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ، والْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ«. قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّه مُتَحَرِّكًا؟ قَالَ: فَقَالَ: «تَعَالَى اللَّه عَنْ ذَلِكَ؛ إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ بِالْفِعْلِ« قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّه مُتَكَلِّمًا؟ قَالَ: فَقَالَ «إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ كَانَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ ولَا مُتَكَلِّمَ» [2]. نجد أنّ الرواية قسّمت الصفات الإلهيّة إلى أزليّة لا تنفك عن ذاته المقدّسة، وإلى حادثة كالتكلّم والإرادة التي تكون الصفة مشتقّة من الفعل المُحدَث من الله تعالى.

الرواية الثانية: مُحَمَّد بْن يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى الأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ الأَهْوَازِيِّ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قُلْتُ: لَمْ يَزَلِ اللَّه مُرِيدًا؟ قَالَ: «إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَه، لَمْ يَزَلِ اللَّه عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ» [3]. تدلّ الرواية بنصٍّ صريحٍ

[1] الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص٣٤٦.

[2] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١٠٧.

[3] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١٠٨.



على أنّ الإرادة من الصفات الفعليّة الحادثة بخلاف مشهور الفلاسفة[1].

خلاصة الكلام: الصفات على قسمين: منها صفات أزلّية تُحمل على الذات وتكون عينها كالعلم والقدرة والحياة، ومنها صفات فعليّة حادثة تصدق على الذات صدقًا حقيقيًّا مضافة إلى غيره كإرادة الخلق والرزق بغض النظر عن وجود المخلوق والمرزوق.

التوحيد الأفعالي

هو العلم بأنّ ما من فعلٍ في هذا الوجود يخرج عن إرادة الله تعالى سواء كان تكوينيًّا أم اختياريًّا، علّةً كان أم معلولاً، مجردًا كان أم ماديًّا، مدرَكًا كان أم غير مدرَك. وقد عرّف بعض الأفاضل التوحيد الأفعالي بقوله: «والمراد به هو المعرفة بأنّ كلّ ما يقع في العالم من العلل والمعلولات، والأساليب والمسبّبات، والنظامات العاديّة وما فوقها، يقع بإرادته في حدوثه وبقائه وتأثيره، فكلّ شيء قائم به، وهو القيّوم المطلق، ولا حول ولا قوّة ولا تأثير إلّا به وبإذنه»[2].

لم يؤمن المشركون بالتوحيد الأفعالي بمرتبة التوحيد في الألوهيّة والربوبيّة لقوله تعالى: ﴿ **وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا**﴾[3]. ولكنّهم كانوا يعتقدون بالتوحيد في الخالقيّة لقوله تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ**﴾[4]. فأسندوا إلى آلهتهم الألوهيّة والربوبيّة بمعنى العبادة والتدبير كما في قوله تعالى: ﴿**أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ**

[١] ورد في نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي قوله: «في الإرادة والكلام عدوهما في المشهور من الصفات الذاتية للواجب (تعالى)». ص٣٧١.

[٢] المظفر، محمد رضا، بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإماميّة، ج١، ص٥٣.

[٣] مريم: ٨١.

[٤] الزخرف: ٩.

فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾[1].

بينما أشرك اليهود والنصارى في التوحيد الذاتي كما في قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾[2]. ووقعت الأشاعرة في شركٍ خفّي إذ قالت بأنّ صفاته تعالى الأزليّة زائدة على الذات، ومن ثَمّ أشركت من حيث وحدّت؛ فعبدت الصفة لا الموصوف.

يعدّ التوحيد الأفعالي مظهرًا للتوحيد الصفاتي الذي بدوره يكون مظهرًا للتوحيد الذاتي، فلا يكفي الاعتقاد بالتوحيد الذاتي من دون الصفاتي والأفعالي، وبعبارة أخرى لا يكتمل إيمان من فكّك في الاعتقاد بين التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي. ويتفرّع عن التوحيد الأفعالي مراتب مثل التوحيد في الألوهيّة والخالقيّة والربوبيّة والتشريع: ويُقصد به انحصار العبادة والخلق والتدبير والتشريع بالله تعالى، فلا يشاركه فيها أحدٌ لقوله تعالى: ﴿**ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾[3]. فهذه الآية المباركة شملت التوحيد في الذات (لا إله إلا هو)، والتوحيد في الربوبيّة (ربّكم)، والتوحيد في الخالقيّة (خالق كلّ شيء)، والتوحيد في الألوهيّة (فاعبدوه)، والتوحيد في الحاكميّة، والتدبير، والتشريع (وهو على كلّ شيءٍ وكيل)، أي هو القائم على كلّ شيء، المدبّر لأمره، الناظم لوجوده وحياته تكوينًا وتشريعًا، ويستحيل وجود تلك الصفات في غيره؛ لأنّه تعالى رحمن وسعت رحمته كلّ شيء، ورحيم بخلقه تكوينًا وتشريعًا كما في قوله تعالى: ﴿**وإلهُكُم إلهٌ واحدٌ لا إله إلاّ هُوَ الرحمنُ الرحيم**﴾[4]. هذا في الإجمال، أمّا في التفصيل فيقال:

---

[١] الزمر: ٣.

[٢] التوبة: ٣١.

[٣] الأنعام: ١٠٢.

[٤] البقرة: ١٦٣.

التوحيد في الألوهيّة

يقصد به خلوص العبادة لله تعالى لا يشاركه فيها أحدٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ...﴾ [1]. فلفظ الجلالة الله مشتقٌّ من الإله، وهو المستحقّ للعبادة على قول، ولا تحقّ العبادة إلّا له، فقد ورد في معنى الله تعالى عن: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها: الله ممّا هو مشتقّ؟ قال: فقال لي: «يا هشام الله مشتق من إله والإله يقتضي مألوهًا، والاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئًا، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد أفهمت يا هشام؟». قال: فقلت: زدني قال: «إنّ لله تسعة وتسعين اسمًا فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسمٍ منها إلهًا، ولكن الله معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء وكلّها غيره» [2]. موضع الشاهد قول الإمام عليه السلام: (فمن عبد الاسم) يدلّ على كون معنى الله تعالى هو المعبود، كما تدلّ الرواية على وحدة الألوهيّة في ذات الله تعالى وإنْ تعدّدت أسماؤه (جلّ وعلا)، وذلك لتفصيل الإمام عليه السلام بأنّ لله تسعة وتسعين اسمًا كلّها ترجع بمعانيها إلى الله تعالى وكلّها غيره.

التوحيد في الربوبيّة

يراد منه أنّ للكون مدبّرًا ومتصرفًا واحدًا لا يشاركه في التدبير شيءٌ، فهو سبحانه المدبّر للعالم، وأنّ تدبير الملائكة وسائر الأسباب إنّما هو بأمره سبحانه، وهذا على خلاف ما ذهب إليه أكثر المشركين؛ إذ كانوا يعتقدون بأنّ ما يرتبط بالله سبحانه وتعالى هو الخلق والإيجاد والإبداع، وأمّا تدبير الأنواع والكائنات الأرضيّة فقد فوّض إلى الأجرام السماويّة والملائكة والجن وسائر الموجودات الروحيّة وغير ذلك ممّا تحكي عنه الأصنام المعبودة، وليس لله سبحانه أيّ سلطةٍ

---

[١] النساء: ٣٦.

[٢] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٨٧.

في أمر تدبير الكون وإدارته وتصريف شؤونه، وقد نصّ القرآن الكريم صراحةً على ربوبيّة الله تعالى بقوله: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**﴾[1]. فالآية تشمل التوحيد في الألوهيّة (الله)، والربوبيّة (ربّكم)، والخالقيّة (خلق)، ومتعلّق الربوبيّة التدبير ومتعلّق الألوهيّة العبادة، وبذلك تمت الدلالة.

كذلك في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ**﴾ [2]. تشير الآية إلى نظم الله تعالى لخلقه من حيث المكان كرفع السماء بغير عمدٍ نراها، ثم الاستواء على العرش لاستقرارها أي بمعنى أنّ الله يدبّر أمر السماء حدوثًا وبقاءً، ثم يسخّر الشمس والقمر لنظم الزمان بعد نظم المكان، ثم يدبّر الأمر بينهما من التشريعات والقوانين التي تحفظ الغرض من الخلق، ويفصّل الآيات لهداية خلقه إلى كمالهم المنشود تبارك الله أحسن الخالقين.

الخاتمة

يجب على المكلّف معرفة الله تعالى [3]، بمعنى توحيده تعالى ذاتًا وصفاتٍ وأفعالاً [4]، فكما يجب توحيده في الذات ونعتقد بأنّه واحدٌ في ذاته ووجوب وجوده، كذلك يجب توحيده في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأنّ صفاته عين ذاته

---

[١] يونس: ٣.

[٢] الرعد: ٢.

[٣] «معرفة الله واجبةٌ على كلّ مكلف، بدليل أنّه منعم، فتجب معرفته ». الطوسي، الرسائل العشر، ص٩٣.

[٤] « إنّ معرفة الله واجبةٌ مطلقًا». العلاّمة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٤٧.



وبالاعتقاد بأنّه لا شبه له في صفاته الذاتيّة، فهو في العلم والقدرة لا نظير له، وفي الخلق والرزق لا شريك له، وفي كلّ كمالٍ لا ندَّ له ويكون مستقلاًّ في أفعاله وذاته بخلاف غيره تعالى.

كما أنّ نفي النظير والشبيه لا يختصّ بذاته وصفاته الذاتيّة، بل لا نظير له في صفاته الفعليّة كالخلق والرزق، فإنّ كلّ ما في الوجود منه تعالى وليس لغيره شيء إلّا بإذنه، فلا خالق ولا رازق بالاستقلال إلّا هو كما نصّ عليه بقوله عزَّ وجلَّ: **﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾** [1]، **﴿بَلْ لِلَّهِ الأَمْرُ جَمِيعًا﴾** [2]. **﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ﴾** [3]، **﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾** [4].

ولا ينافيه إسناد تدبير الأمر إلى غيره في قوله تعالى: **﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾** [5]؛ لأنّ تدبيرها بإذنه وإرادته وينتهي إليه، فالنظام في عين كونه مبنيًّا على الأسباب والمسبّبات يقوم به تعالى في وجوده وفاعليته، فالملائكة مثلاً لا يفعلون شيئًا إلّا بأمره وإرادته، ويكونون رسلاً منه كما أشار إليه في قوله: **﴿جَاعِلِ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً﴾** [6]

يجب توحيده تعالى في العبادة، فلا تجوز عبادة غيره بوجهٍ من الوجوه، وكذا لا يجوز إشراكه في العبادة في أيّ نوعٍ من أنواع العبادة واجبةً كانت أم مستحبّة، في الصلاة وغيرها من العبادات. ومن أشرك في العبادة غيره دون اعتقاده بالتوحيد الذاتي فهو مشركٌ، وأمّا من أشرك في العبادة مع الاعتقاد بالتوحيد الذاتي فهو

[١] الصافات: ٩٦.

[٢] الرعد: ٣١.

[٣] الملك: ٢١.

[٤] الأعراف: ٥٤.

[٥] النازعات: ٥.

[٦] فاطر: ١.

بمنزلة المشرك كمن يرائي في عبادته ويتقرّب إلى غير الله تعالى، فهو بمنزلة الكافر كما ورد في الأثر [1]. وعدّ الفقهاء ذلك من الشرك الخفي المحبط لعمل صاحبه [2]، ولا يوجب خروج معتقده عن زمرة أهل التوحيد، والمعتقد به لا يعلم أنّه ينافي التوحيد الأفعالي، وهو أمرٌ يبتلى به أكثر المؤمنين كما أشار إليه في كتابه الكريم بقوله: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾ [3].

كما يجب على المكلَّف الاجتناب عن سائر صنوف الشرك الخفي كإطاعة هوى النفس في فجورها، والطاغوت، والشيطان ممّا يشير إليه قوله تعالى: ﴿**أَرَأَيْتَ مَن اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً**﴾[4]، ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...**﴾ [5]، ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ**﴾ [6].

فالموحّد الحقيقي هو الذي خصّ الله تعالى بالعبادة ولم يشرك به شيئًا، ويجتنب الطاغوت بكافة أشكاله؛ فليراقب المؤمن نفسه كمال المراقبة في الشرك الخفي فإنّ الابتلاء به كثير، وتمييزه دقيق؛ فقد ورد عن رسول الله ﷺ: «الشرك

[١] « عن عبد الله بن جعفر عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم) سئل: فيما النجاة غدًا؟ فقال: «إنّما النجاة في ألّا تخادع الله فيخدعكم فإنّه من يخادع الله يخدعه، ويخلع منه الإيمان ونفسه يخدع لو يشعر». قيل له فكيف يخادع الله؟ قال: «يعمل بما أمره الله ثم يريد به غيره، فاتقوا الله في الرياء، فإنّه الشرك بالله، إنّ المرائي يدعى يوم القيامة بأربعة أسماء: يا كافر، يا فاجر، يا غادر، يا خاسر، حبط عملك، وبطل أجرك، فلا خلاص لك اليوم، فالتمس أجرك ممّن كنت تعمل له». الحر العاملي، الوسائل، ج١، ص٦٩.

[٢] «فلو ضم إليها ما ينافيه بطل خصوصًا الرياء، فإنّه إذا دخل في العمل على أيّ نحوٍ أفسده». تحرير الوسيلة، الإمام الخميني، ج١، ص٢٨.

[٣] يوسف،١٠٦.

[٤] الفرقان: ٤٣.

[٥] النحل: ٣٦.

[٦] يس:٦٠-٦١.



أخفى من دبيب الذر على الصفا في الليلة الظلماء، وأدناه أنْ يحب على شيءٍ من الجور ويبغض على شيءٍ من العدل، وهل الدين إلّا الحبّ والبغض في الله، قال الله تعالى: ﴿**قل إنْ كنتم تحبّون اللهَ فاتّبعوني يُحببكم الله**﴾[1]» [2]. وقد ورد مثله عن أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام: عن سعد بن عبد الله عن أبي هاشم الجعفري قال: سمعت أبا محمّد عليه السلام يقول: «من الذنوب التي لا تُغفر قولُ الرجل ليتني لا أُؤاخذ إلّا بهذا». فقلت في نفسي: إنّ هذا لهو الدقيق، ينبغي للرجل أنْ يتفقد من أمره ومن نفسه كل شيء، فأقبل علي أبو محمد عليه السلام فقال: «يا أبا هاشم صدقتَ، فالزمْ ما حدّثتَ به نفسَك فإنّ الإشراك في الناس أخفى من دبيب الذَّر على الصفا في الليلة الظلماء ومن دبيب الذَّر على المسح[3] الأسود»[4].

[١] آل عمران،٣٦.

[٢] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٦٤.

[٣] المسح بكسر الميم هو بساط من شعر يجلس عليه.

[٤] الطوسي، محمد بن الحسن، الغيبة، ص٢٠٧.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم كتاب الله العزير الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

٢. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٣. الأنباري، محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق يحي مراد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ.

٤. الحُرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى الشريعة، الطبعة الخامسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ.

٥. الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الطبعة الرابعة، مطبعة إسماعيليان، قم، إيران، ١٣٧٣ش.

٦. الخميني، روح الله بن مصطفى، تحرير الوسيلة، الطبعة الثانية، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، العراق، ١٣٩٠ش.

٧. الخميني، مصطفى بن روح الله، تفسير القرآن الكريم، الطبعة الأولى، مطبعة مؤسّسة العروج، دار مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، إيران، ١٤١٨هـ.

٨. الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، مطبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ.

٩. السكّيت الأهوازي، يعقوب بن إسحاق، الكنز اللغوي، تحقيق: أوغست هفنر، الطبعة الأولى، مطبعة الكاثولكية للآباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، ١٩٠٣م.

١٠. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، أسرار الآيات، تصحيح: محمد جواجوي، مطبعة وزارة التعليم العالي، طهران، إيران، ١٤٠٢هـ.

١١. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، التوحيد، تحقيق السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

١٢. الصدوق، محمّد بن علي، الخصال، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، إيران،١٤٠٣هـ.

١٣. الصدوق، محمّد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، إيران،١٤٠٥هـ.

١٤. الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، طبعة محقّقة من قبل جماعة المدرّسين بقم، إيران.



١٥. الطباطبائي، محمّد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١٤منقّحة، قم، إيران، ١٤١٧هـ.
١٦. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، مطبعة مؤسّسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ.
١٧. الطبرسي، حسين النوري، مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسّسة أهل البيت ﷺ لإحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ.
١٨. الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد قصير، الطبعة الأولى، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٢٠٩هـ.
١٩. الطوسي، محمّد بن الحسن، الرسائل العشر، تصحيح: محمد علي الروضاتي، مكتبة أصبهان، مؤسّسة النشر اللاسامي، قم، إيران، ٩٤٨هـ.
٢٠. الطوسي، محمّد بن الحسن، الغيبة، تحقيق عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، الطبعة الأولى، مطبعة بهمن، قم، إيران، ١٤١١هـ.
٢١. العسكري، أبو هلال، الفروق اللغويّة، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ١٤١٢هـ.
٢٢. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الطبعة الثانية، مطبعة مؤسّسة دار الهجرة، قم، إيران، ١٤٠٩هـ.
٢٣. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، الطبعة الخامسة، مطبعة الحيدري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، ١٤٠٥هـ.
٢٤. المظفّر، محمد رضا، بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإماميّة، الطبعة الخامسة، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران،١٤١٨هـ.

مولد سيّد الشهداء عليه السلام وشهادته

الأستاذ محمد باقر ملكيان(*)

* أستاذ في الحوزة العلميّة / قم .

الملخّص

تناول هذا البحث بالتنقيب والتدقيق ميلاد سيد الشهداء عليه السلام ، فقد اختلف في ميلاده في اليوم والسنة ، وجاءت الأقوال في ذلك في مصادر العامة والخاصة، وكذا الأمر في سنة وشهر شهادته ويومه ، وقد أثبت الباحث في خلاصته التمحيص للروايات المختلفة ولادته عليه السلام في يوم الخميس الخامس من شهر شعبان سنة 40للهجرة ، وشهادته يوم الأثنين العاشر من محرم الحرام سنة (61) للهجرة .

الكلمات المفتاحية

مولد سيد الشهداء، شهادة سيد الشهداء، محرم الحرام.

The birth of the master of martyrs (peace be upon him) and his martyrdom

Professor: Muhammad Baqir Malakian
Professor in the seminary / Qom

Abstract

This research dealt with exploration and scrutiny of the birth of the master of martyrs, peace be upon him, it differed in his birth in the day and year, and the statements came in that in public and private sources, as well as the matter in the year and month of his martyrdom and his day, and the researcher has proven in his summary scrutiny of the different narrations of his birth, peace be upon him, on the fifth Thursday of the month of Sha'ban year 40 of the migration, and his martyrdom on Monday the tenth of Muharram year (61) of migration.

Keywords: :Birth of the master of martyrs, martyrdom of the master of martyrs.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلّى الله ُعلى محمّدٍ وآلِه، ولعنةُ اللهِ على أعدائهم أجمعين

نبحث في هذه المقالة عن مولد سيّد الشهداء عليه السلام وتاريخ شهادته ـ بعون الله و قوّته ـ في فصلين[1]:

الفصل الأوّل: الميلاد

والبحث في تاريخ ولادة سيّد الشهداء عليه السلام في هذا الفصل يجري ضمن أمور الآتية:

أ. سنته

قال المحقّق التستري رحمه الله: اختلف في سنته[2]، وهكذا قال المامقاني رحمه الله[3]. وكيفما كان قد ورد في كثيرٍ من مصادر الفريقين أنّ سيد الشهداء عليه السلام ولد سنة أربعٍ من الهجرة[4]. وهذا هو المشهور في المقام، ولكن هنا أقوالاً أُخر لا بأس

[١]. ما حرّرنا في المتن جهةٌ من جهات البحث حول حياة الإمام سيّد الشهداء عليه السلام، وإنْ شئت التفصيل فعليك بهذه المصادر: الكافي: ٤٦٣/١؛ الهداية الكبرى: ١٩٩ وما بعدها؛ إثبات الوصية: ١٦٣ وما بعدها؛ فرق الشيعة: ٢٢٥؛ المقنعة: ٤٦٧ وما بعدها؛ الأرشاد: ٢٧/٢ وما بعدها؛ تهذيب الأحكام: ٤١/٦؛ روضة الواعظين: ١٥٣/١. وما بعدها؛ تاج المواليد: ٨٥ وما بعدها؛ إعلام الورى: ٤١٩/١ وما بعدها؛ مناقب آل أبي طالب عليه السلام: ٤٦/٤ وما بعدها؛ كشف الغمة: ٣/٢ وما بعدها.

[٢]. رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١١.

[٣]. تنقيح المقال (ط ج): ١/ ٢٥٤؛ مرآة الكمال: ١/ ٢٥٤.

[٤]. أمّا قول الإمامية فانظر في هذه المصادر: الإرشاد: ٢/ ٢٧؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٥٢؛ روضة الواعظين: ١/ ١٥٣؛ تاج المواليد: ٨٥؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٦؛ مثير الأحزان: ١٦؛ كشف الغمّة: ٢/ ٣.وأمّا مصادر العامّة فهي: معرفة =

من الإشارة إليها:

1ـ ولد الإمام الحسين عليه السلام في سنة ثلاث من الهجرة[1]. لكنّ ذلك محلّ تأمّل. فمثلاً إنّ المنقول عن المفيد والشيخ هنا معارضٌ لما نُقِل عنهما. والقول المعارض مؤيّدٌ بما هو المذكور في كثيرٍ مصادر الفريقين. كما أنّ المذكور في أعلام الورى ومثير الأحزان منقولٌ عن قائلٍ مجهول. فما هذا سبيله لا يمكن الركون إليه والاعتماد عليه.

نعم، مخالفة الكليني تشكل الأمر علينا، ولكن لمّا كان قوله مخالفًا للمشهور، وغير مستندٍ على روايةٍ صحيحةٍ فلا يمكن قبوله.

2ـ ولد الإمام الحسين عليه السلام في سنة ستٍّ من الهجرة. نقله ابن حجر عن قائلٍ مجهول[2]. نعم، هذا منسوبٌ إلى قتادة[3]، ولكن قوله خلاف المشهور؛

= الصحابة: ٢/ ١١، تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١١٥ و٢٥٢، أسد الغابة: ١/ ٤٩٦، نقلاه عن الزبير بن بكار؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٥، نقلاً عن أحمد بن عبد اللّه بن البرقي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٦ و٢٥٧، نقلاً عن الواقدي؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧١، قاله الزبير بن بكّار و غيره؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٦٩؛ مقاتل الطالبيين: ٨٤؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١١٥، نقلاً عن خليفة العصفري وأبي بكر بن البرقي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٢٠ـ١٢١، نقلاً عن محمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٢٢، نقلاً عن ابن مندة؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٦؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦٧، وجعله أصحّ الأقوال؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١١٧؛ الحدائق الوردية في مناقب الأئمّة الزيديّة: ١/ ١٨٨؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٤١؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٨، عن الزّبير و غيره؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٣٩٢؛ الطبقات الكبرى(لواقح الأنوار القدسية): ١/ ٥٢؛ تحفة الطالب: ٤٣؛ أسد الغابة: ١/ ٤٩٦، نقلاً عن الليث بن سعد.

[١]. الكافي: ١/ ٤٦٣؛ المقنعة: ٤٦٧؛ دلائل الإمامة: ١٧٧، عن أبي محمّد العسكري عليه السلام؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤١؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦٧، إعلام الورى: ١/ ٤٢٠، مثير الأحزان: ١٦، نسبوه إلى «قيل».

[٢]. الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٨.

[٣]. انظر الذرية الطاهرة: ٩٩؛ المستدرك للحاكم: ٣/ ١٧٧؛ الاستيعاب: ١/ ٣٩٣؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٣١.

ولعلّه لأجل ذلك قال ابن حجر: «وليس بشيء»[1].

3ـ سنة سبعٍ من الهجرة. نقله ابن حجر عن قائلٍ مجهول، وقال: «وليس بشيء»[2].

ب. شهره

المذكور في كثيرٍ من مصادر الفريقين أنّ الإمام الحسين عليه السلام ولد في شهر شعبان[3].

ثمّ هنا روايات يستظهر منها كون مولد سيد الشهداء عليه السلام في شهرٍ آخر. وتوضيح ذلك يتمّ في ضمن أمرين:

الأمر الأوّل: قد ورد في روايات كثيرة أنّ حمل سيد الشهداء عليه السلام ستّة

---

[١]. الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٨.

[٢]. الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٨.

[٣]. أمّا مصادر أصحابنا فهي: الإرشاد: ٢/ ٢٧؛ مسار الشيعة: ٦١؛ الآثار الباقية: ٤٢٥؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٥٢؛ روضة الواعظين: ١/ ١٥٣؛ تاج المواليد: ٨٥؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٦؛ مثير الأحزان: ١٦؛ كشف الغمّة: ٢/ ٣؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦٧؛ تحفة الطالب: ٤٣.
أمّا مصادر العامّة فهي: أنساب الأشراف: ٢/ ٣٢؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١١٥ و٢٥٢، معرفة الصحابة: ٢/ ١١، أسد الغابة: ١/ ٤٩٦، نقلوه عن الزبير بن بكار؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٥، نقلاً عن أحمد بن عبد الله بن البرقي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن الواقدي؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٦٩؛ مقاتل الطالبيين: ٨٤؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١١٥، نقلاً عن أبي بكر بن البرقي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٢٠ـ١٢١، نقلاً عن محمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٢٢، نقلاً عن ابن مندة؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٦؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١١٧؛ الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية: ١/ ١٨٨؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٤١؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٨، الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧١، نقلاه عن الزبير بن بكّار و غيره؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٣٩٢؛ الطبقات الكبرى(لواقح الأنوار القدسية): ١/ ٥٢؛ أسد الغابة: ١/ ٤٩٦، نقلاً عن الليث بن سعد.

أشهر[1].

قال المحقّق التستري رحمه الله: وقال في التهذيب: «ولد آخر شهر ربيع الأوّل، ووجهه ما أُشير إليه في أخيه عليه السلام»[2].

وأمّا ما ذكر في أخيه: لم أقف على من صرّح بكونه في غير شهر رمضان. لكن ينافيه ما هو المشهور من كون ولادة الحسين عليه السلام في شعبان مع ورود الخبر بأنّه كان بينهما ستّة أشهر وعشرة أيام. وإنّما ينطبق على ما ذهب إليه الشيخ في التهذيب من كون ولادة الحسين عليه السلام في آخر ربيع الأوّل. و لعلّه لم يصحّ ذلك عند المفيد حيث جعل تولّد الحسن عليه السلام في شهر رمضان والحسين عليه السلام في شعبان[3].

ونقل السيّد التفرشي رحمه الله في هامش فوائد خاتمة النقد، عن ابن طاوس رحمه الله أنّه قال في ربيع الشيعة[4]: إنّه عليه السلام ولد بالمدينة يوم الثلاثاء. وقيل: يوم الخميس لثلاث خلون من شعبان. وقيل: لخمسٍ خلون من شعبان سنة أربعٍ من الهجرة. ولم يكن بينه وبين أخيه الحسن عليه السلام إلا الحمل، والحمل ستّة أشهر؛ انتهى كلام ابن طاوس. قال السيّد التفرشي: وهذا منافٍ لقوله عند ذكر الحسن عليه السلام، حيث قال: الحسن عليه السلام ولد بالمدينة ليلة النصف من شهر رمضان سنة ثلاثٍ من

[١]. انظر تفسير القمي: ٢/ ٢٩٧؛ تاريخ أهل البيت: ٧٤؛ الإمامة و التبصرة من الحيرة: ٥٢، ح٣٧؛ الهداية الكبرى: ٢٠١؛ علل الشرائع: ١/ ٢٠٦، عن الإمام الصادق عليه السلام؛ إثبات الوصية: ١٦٤؛ عيون المعجزات: ٦٨؛ دلائل الإمامة: ١٧٧، عن الإمام العسكري عليه السلام؛ الأمالي (للطوسي): ٦٦١، ح١٤، عن الإمام الصادق عليه السلام؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٨٥؛ مثير الأحزان: ١٦؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٨٣؛ الدرّ النظيم: ٥٢٥.

[٢]. رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١٠.

[٣]. رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٩. وانظر أيضاً تنقيح المقال (ط ج): ١/ ٢٥١ـ٢٥٣.

[٤]. انظر إعلام الورى: ١/ ٤٢٠.

الهجرة[1].

قال المامقاني رحمه الله: «ووجه المنافاة أنّه إذا لم يكن بينهما سوى الحمل ـ وهو ستّة أشهر ـ وكان ولادة الحسن عليه السلام في شهر رمضان، لزم كون ولادة الحسين عليه السلام في شهر صفر؛ فلا يلائم كونها في شعبان.

وأيضًا فلازم كون ولادة الحسن عليه السلام في سنة الثلاث، وولادة الحسين عليه السلام في سنة الأربع مع كون ولادة الحسن عليه السلام في شهر رمضان، وولادة الحسين عليه السلام في شعبان هو كون ما بينهما أحد عشر شهرًا. والذي يظهر لي أنّ تفسير الحمل بستّة أشهر قد وقع من ابن طاوس سهوًا، وأنّ المراد بالحمل أحد عشر شهرًا. ويقرّب ما قلناه إنّ وقوع حمل الحسين عليه السلام بعد ولادة الحسن عليه السلام بلا فصلٍ بعيد، بخلاف ما إذا كان المراد بالحمل أحد عشر شهرًا، فإنّه يكون ابتداء حمل الحسين عليه السلام بعد ولادة الحسن عليه السلام بأربعة أشهرٍ ونصف تقريبًا، وحمله ستّة أشهر، فيتمّ المطلوب، فتدبّر»[2].

الأمر الثاني: قد ورد في عدّة روايات أنّ بين مولد الحسن عليه السلام وانعقاد نطفة سيّد الشهداء عليه السلام:

أ. 50 يومًا[3].

---

[١]. انظر نقد الرجال: ٥/ ٣١٩، الهامش. و حكاه عنه في تكملة الرجال: ٢/ ٧٦٠ـ ٧٦١.

[٢]. تنقيح المقال في علم الرجال: ١/ ٢٥٩ـ٢٦٠.
قال الشيخ محمّدرضا المامقاني ـ حفظه الله ـ في هامش هذا الموضع من تنقيح المقال: إنّما يرد الإشكال فيما لو قلنا: إنّه لم يكن بين ولادتي السبطين (سلام الله عليهما) إلا الحمل، مع أنّه من المستبعد وقوع الحمل بالشهيد في اليوم الذي ولد فيه الإمام المجتبى عليه السلام، ومن المعلوم إجماعًا وروايةً أنّ مدة حمل الإمام الحسين عليه السلام ستة أشهر؛ ولذا كان الأولى أنْ يكون بينهما أحد عشر شهرًا.

[٣]. دلائل الإمامة: ١٧٧، عن الإمام العسكري عليه السلام؛ تاج المواليد: ٨٥؛ كشف الغمّة:٢/ ٣، نقلاً عن محمّد بن طلحة؛ أنساب الأشراف: ٢/ ٣٢؛ الاستيعاب: ١/ ٣٩٣، نقلاً عن الواقدي.

ب. 40 يومًا[1].

ج. طهر واحد[2].

فبناءً على كون مولد الإمام المجتبى عليه السلام في شهر رمضان، فلا تكون ولادة سيد الشهداء عليه السلام في شهر شعبان، بل قبله، أي كانت في شهر جمادى الأولى أو جمادى الآخرة؛ ولأجله قال ابن حجر: «فإذا كان الحسن ولد في رمضان، وولد الحسين في شعبان احتمل أن تكون ولدته لتسعة أشهر، ولم تطهر من النفاس إلّا بعد شهرين»[3].

ولكن لا يمكن الأخذ بروايات الطائفة الثانية دون الطائفة الأولى؛ لإنّ روايات الطائفة الأولى كثيرة، ولم نكن مضطرّين لطرحها، بخلاف روايات الطائفة الثانية؛ فإنّها ليست بكثيرة، ولأنّها تخالف الروايات والأقوال الكثيرة فلا بدّ من طرح هذه الطائفة.

ثمّ هناك طائفة أخرى ذُكِر فيها وبتعبيراتٍ مختلفةٍ أنّ بين ولادة الإمام الحسن عليه السلام وبين ولادة سيد الشهداء عليه السلام:

1. ستّة أشهر وعشرة أيّام[4].

2. سبعة أشهر وعشرة أيّام[5].

---

[١]. دلائل الإمامة: ١٠٣ـ١٠٤؛ نوادر المعجزات: ٢٢١.

[٢]. تفسير القمي: ٢/ ٢٩٧؛ تاريخ أهل البيت: ٧٤؛ الكافي: ١/ ٤٦٣ـ٤٦٤، رواية صحيحة عن الإمام الصادق عليه السلام؛ مناقب آل أبي طالب عليه السلام: ٣٩٨/٣، عن الصادق عليه السلام؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٣١.

[٣]. الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٨.

[٤]. تاريخ أهل البيت: ٧٦؛ الكافي: ١/ ٤٦٣ـ٤٦٤، رواية صحيحة عن الإمام الصادق عليه السلام.

[٥]. كشف الغمّة: ٢/ ٤٠؛ مجموعة نفيسة (تاريخ مواليد الأئمة ـ عليهم السلام ـ): ١٣٢، نقلاً عن الإمام الصادق عليه السلام.

3. عشرة أشهر وعشرون يومًا[1].

4. عشرة أشهر واثنا وعشرون يومًا[2].

5. سنة[3].

6. ثلاثة عشر شهرًا[4].

7. سنة وعشرة أشهر[5].

إلا أنّ هذه الروايات ـ مع تعارضها في نفسها بحيث لا تطمئنّ النفس بأحدها ـ متعارضةٌ مع الطائفة الثانية أيضًا، كما أنّها متعارضةٌ مع القول المشهور من كون مولد سيّد الشهداء عليه السلام في شهر شعبان؛ فلا يمكن الاعتناء بها. والله العالم. ومنه يظهر الحال فيما ورد حول مولد سيّد الشهداء عليه السلام في:

1. شهر ربيع الأوّل[6].

2. جمادى الأولى[7].

3. شهر رمضان.

قال أبو ريحان البيروني: في اليوم السادس منه ولد الحسين بن عليّ عليه السلام

---

[١]. روضة الواعظين: ١/ ١٥٣؛ تاج المواليد: ٨٠؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٦.

[٢]. المعارف لابن قتيبة: ١٥٨.

[٣]. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/٢٥ـ٢٦، ح٥، عن فاطمة الزهراء عليها السلام؛ أنساب الأشراف: ٣/ ٣٥٩، وفيه: «قالوا»؛ المعجم الكبير: ٣/ ٣٠، نقلاً عن أبي رافع.

[٤]. لباب الأنساب: ١/ ٣٤١، نسبه إلى «قيل».

[٥]. المستدرك للحاكم: ٣/ ١٩٤؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٣١، نقلاه عن قتادة.

[٦]. المقنعة: ٤٦٧؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤١؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦٧، إعلام الورى: ١/ ٤٢٠، مثير الأحزان: ١٦، نسبوه إلى «قيل».

[٧]. دلائل الإمامة: ١٧٧، نقلاً عن أبي محمّد العسكري عليه السلام؛ مثير الأحزان: ١٦، نسبه إلى «قيل».

على ما ذكر غير السّلاميّ[1].

ج. أيّ يومٍ من الشهر؟

هنا قولان يصعب الترجيح بينهما، وهما أنّ سيد الشهداء عليه السلام ولد:

1. لخمسٍ خلون من شعبان. وهذا قد ورد في كثيرٍ من مصادر الفريقين[2].
2. لثلاثٍ خلون من شعبان. وهذا القول أيضًا ورد في مصادر الفريقين[3].

فنسأل أيّهما أرجح؟ الظاهر أنّ القول الأوّل مرجَّح؛ لأنّ المصادر التي ذكر فيها القول الأوّل أكثر عددًا من مصادر القول الثاني، وقلنا في المقالة الأولى ـ التي هي حول منهجنا في هذه الأبحاث ـ إنّ القول المشهور أو الأشهر مرجّحٌ على غيره. بل الظاهر من ملاحظة مصادر الإماميّة في القول الثاني أنّ أكثر هذه المصادر تابعةٌ لما ورد في مصباح الشيخ.

---

[١]. الآثار الباقية: ٤٢٦.

[٢]. أمّا مصادر الإمامية فهي: الإرشاد: ٢/ ٢٧؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٥٢، عن الإمام الصادق عليه السلام؛ روضة الواعظين: ١/ ١٥٣؛ تاج المواليد: ٨٥؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠، قيل؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٦؛ مثير الأحزان: ١٦؛ كشف الغمّة: ٢/ ٣؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦٧؛ تحفة الطالب: ٤٣.
وأمّا مصادر العامة فهي: تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١١٥ و٢٥٢، معرفة الصحابة: ٢/ ١١، أسد الغابة: ١/ ٤٩٦، نقلوه عن الزبير بن بكار؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧١، قاله الزبير بن بكّار وغيره؛ مقاتل الطالبيين: ٨٤؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٢٢، عن ابن مندة؛ الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية: ١/ ١٨٨؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٣٩٢.

[٣]. انظر قول الإمامية في: مسار الشيعة: ٦١؛ الآثار الباقية: **٤٢٥**؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٢٦، مستنداً إلى توقيع خرج إلى القاسم بن العلاء الهمداني وكيل أبي محمّد عليه السلام؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠؛ مثير الأحزان: ١٦، نسبه إلى «قيل»؛ المزار الكبير (لابن المشهدي): ٣٩٨، وفيه كما في مصباح المتهجّد؛ مختصر البصائر: ١٣٥، نقلاً عن مصباح المتهجّد؛ البلد الأمين:١٨٥؛ المصباح للكفعمي: ٥٤٣.
وأمّا مصادر العامّة فهي: مقتل الإمام أمير المؤمنين لابن أبي الدنيا: ١٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٣٠؛ أسد الغابة: ٢/ ١٨؛ تهذيب الكمال: ٦/ ٣٩٨؛ سير أعلام النبلاء: ٣/ ٢٨٠.

ثمّ هناك أقوال أُخر، منها:

1. إنّ مولد سيد الشهداء عليه السلام آخر شهر ربيع الأوّل[1].
2. إنّه ولِدَ الإمام الحسين عليه السلام لثلاثٍ خلون من جمادى الأولى[2].
3. إنّ مولده عليه السلام لخمسٍ خلون من جمادى الأولى[3].
4. إنّ تاريخ ولادة الإمام الحسين عليه السلام 15 جمادى الآخرة[4].
5. إنّ مولد سيّد الشهداء عليه السلام 13 شهر رمضان المبارك[5].

د. أيّ يومٍ من الأسبوع؟

ورد في بعض المصادر أنّ سيد الشهداء عليه السلام ولِد:

1. يوم الثلاثاء[6].
2. يوم الخميس[7].

ولكن الظاهر ـ بحسب كثرة المصادر ـ ترجيح القول الثاني. وقد روى الصدوق رحمه الله مسندًا عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: قال: فلمّا ولِدَ الحسين

---

[١]. المقنعة: ٤٦٧؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤١؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦٧، إعلام الورى: ١/ ٤٢٠، مثير الأحزان: ١٦، نسبوه إلى «قيل».

[٢]. مثير الأحزان: ١٦، نسبه إلى «قيل».

[٣]. دلائل الإمامة: ١٧٧، نقلاً عن أبي محمّد العسكري عليه السلام؛ مثير الأحزان: ١٦، نسبه إلى «قيل».

[٤]. المستدرك للحاكم: ٣/ ١٧٧، نقلاً عن قتادة.

[٥]. الدروس الشرعية: ٢/ ٨، نسبه إلى «قيل».

[٦]. دلائل الإمامة: ١٧٧، نقلاً عن أبي محمّد العسكري عليه السلام؛ روضة الواعظين: ١/ ١٥٣؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٦.

[٧]. مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٢٦، مستنداً إلى توقيع خرج إلى القاسم بن العلاء الهمداني وكيل أبي محمّد عليه السلام؛ روضة الواعظين: ١/ ١٥٣؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠، نسبه إلى «قيل»؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٦؛ المزار الكبير (لابن المشهدي): ٣٩٨، وفيه كما في مصباح المتهجّد؛ مختصر البصائر: ١٣٥، نقلاً عن مصباح المتهجّد.

بن عليّ عليه السلام، وكان مولده عشية الخميس ليلة الجمعة[1]. ولعلّه ليس بقولٍ آخر، بل الظاهر أنّه ـ بعينه ـ القول الثاني أيضًا.

الفصل الثاني: تاريخ شهادته

يجري البحث في تاريخ شهادة سيّد الشهداء عليه السلام في ضمن أمور:

أ. سنته

قد ورد في كثيرٍ من مصادر الفريقين ـ بل قال الخطيب البغدادي[2]، وكذا ابن عساكر[3]: إنّه أجمع أكثر أهل التاريخ، وقال ابن حجر: كذا قال الجمهور، وشذّ من قال غير ذلك[4] ـ أنّ سيّد الشهداء عليه السلام قتل سنة إحدى وستّين[5].

---

[١]. كمال الدين: ١/ ٢٨٢، ح٣٦.

[٢]. تاريخ بغداد: ١/ ١٥٣.

[٣]. تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٩.

[٤]. الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٧٢.

[٥]. أمّا مصادر أصحابنا فهي: الكافي: ١/ ٤٦٣؛ إثبات الوصية: ١٦٦ و١٦٧؛ شرح الأخبار: ٣/ ١٥٥؛ المقنعة: ٤٦٧؛ الإرشاد: ٢/ ١٣٣؛ الأمالي (للمفيد): ٣٢٠ـ٣٢١، ح٨؛ عيون المعجزات: ٧٠؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٢؛ الأمالي (للطوسي): ٩١، ح٥١؛ روضة الواعظين: ١/ ١٩٥؛ تاج المواليد: ٨٦؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠؛ جامع الأخبار: ٢٧؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٧، وفيه: يقال؛ كشف الغمّة: ٢/ ٤٠؛ الدرّ النظيم: ٥٧٢.
أمّا مصادر العامّة فإليك جملة منها: الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٤٧٤؛ كتاب نسب قريش: ٤٠؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١١٦ و٢٥٠؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٤١، نقلاه عن قتادة؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢١٦، نقله عن جعفر بن سليمان الضّبعي؛ تاريخ الصحابة: ٦٧؛ معرفة الصحابة: ٢/ ١١، نقله عن الزبير بن بكار وقتادة؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥١، معرفة الصحابة: ٢/ ١٢، نقلاه عن الليث بن سعد؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧٢؛ تاريخ بغداد: ١٥٣/١، وفيه: أجمع أكثر أهل التاريخ وذكر أنّ أبا نعيم وابن كلبي وهما، ومثله في تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٩؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٣، نقله عن محمّد بن سعد وأبي معشر وعمرو بن عليّ، ثمّ قال الخطيب: قول من قال: سنة إحدى و ستين أصحّ؛ الاستيعاب: ١/ ٣٩٣؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٨، نقله عن أحمد بن حنبل؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٩ و٢٥٧، نقله عن أبي بكر بن أبي شيبة؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٩، نقله عن قعنب بن المحرز، ثمّ فيه: و الأكثرون قالوا:=

وهناك أقوال أُخر، وهي أنّ تاريخ شهادة الإمام الحسين عليه السلام:

1. سنة ستّين. وهذا مختار ابن شهرآشوب[1] من أصحابنا. وذكره كثيرٌ من العامّة[2].

2. سنة اثنتين وستين. وهذا مذكورٌ في بعض مصادر العامّة[3].

3. سنة اثنتين أو ثلاث وستين[4].

= سنة إحدى و ستين؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٠ و٢٥٧، نقله عن الواقدي و أصحاب المغازي وأبي معشر؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٢، نقله عن أبي بكر بن عياش و الزبير؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٣، نقله عن عمرو بن علي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٣، نقله عن خليفة بن خيّاط؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٤، نقله عن القاسم بن سلام و محمّد بن يزيد و محمّد بن سعد ؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٥، نقله عن أحمد بن عبد الله بن البرقي و محمّد بن صالح؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٦، نقله عن خليفة، و مسدّد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقله عن ابن نمير؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقله عن يحيى بن بكير؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧ـ٢٥٨؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٧؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١٢٠؛ أسد الغابة: ١/ ٤٩٨؛: ١١٩؛ الوافي بالوفيات: ١٢/ ٤٢٤؛ غاية النهاية في طبقات القراء: ١/ ٣٧٣؛ المقفى الكبير: ٣/ ٣٣٣؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٧٢، نقله عن الزّبير بن بكّار، وفيه: و كذا قال الجمهور، و شذّ من قال غير ذلك؛ تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٥٦، نقله عن الزبير و الليث بن سعد و أبي بكر بن عياش و أبي معشر المدني و الواقدي و خليفة و غير واحد، و قال الواقدي: إنّه أثبت عندهم؛ مقاتل الطالبيين: ٨٤؛ شذرات الذهب: ١/ ٢٧٣؛ تحفة الطالب: ٤٤، نسبه إلي «قيل»؛ الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار القدسية): ١/ ٥٢؛ غربال الزمان في وفيات الأعيان: ٥٣؛ الإعلام بوفيات الأعلام: ١/ ٤٠؛ الوفيات (ابن قنفذ): ٧٤.

[١]. مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٧.

[٢]. معرفة الصحابة: ٢/ ١٢؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٢، تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٨، نقلاه عن أبي نعيم، وقال ابن عساكر: هذا وهم؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٣، تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٧، نقلاه عن أبي الأسود و عيسى بن عبد الله؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٧، نقلاً عن الفضيل؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٩، نقلاً عن عثمان بن أبي شيبة؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن أبي عيسى؛ الوافي بالوفيات: ١٢/ ٤٢٤؛ تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٥٦، نسبه إلى «قيل».

[٣]. تاريخ بغداد: ١/ ١٥٣، تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٩، نقلاه عن هشام بنالكلبي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٥، نقله عن هشام بن الكلبي و«قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٦، نقله عن عليّ بن المديني؛ الوافي بالوفيات: ١٢/ ٤٢٤.

[٤]. تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٦، نقله عن ابن لهيعة.



4. سنة أربعٍ وستّين[1].

5. سنة ثمانٍ وخمسين[2].

ولكن لا يمكن الذهاب إليها بعد ما سمعتَ من إجماع المؤرّخين من الفريقين على سنة إحدى وستّين، ونسبة الشذوذ إلى من قال بخلافه.

ب. شهره

قد أجمع أكثر أهل التاريخ ـــ كما قال الخطيب البغدادي[3]، بل الجمهور كما قال ابن حجر[4]على أنّ سيّد الشهداء (عليه وعلى أصحابه السلام) قُتل في شهر محرّم الحرام[5]؛ لذا لا يسمع إلى من قال بخلافه، بل كما قال ابن حجر:

[١]. النفحة العنبرية: ٤٥.

[٢]. تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقله عن ابن أبي شيبة.

[٣]. تاريخ بغداد: ١/ ١٥٣.

[٤]. الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٧٢.

[٥]. أمّا مصادر أصحابنا فهي: الكافي: ١/ ٤٦٣؛ إثبات الوصية: ١٦٦ و١٦٧؛ الآثار الباقية: ٤٢٠؛ شرح الأخبار: ٣/ ١٥٥؛ المقنعة: ٤٦٧؛ الإرشاد: ٢/ ١٣٣؛ الأمالي (للمفيد): ٣٢٠ـ٣٢١، ح٨؛ عيون المعجزات: ٧٠؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٢؛ الأمالي (للطوسي): ٩١، ح٥١؛ روضة الواعظين: ١/ ١٩٥؛ تاج المواليد: ٨٦؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠؛ جامع الأخبار: ٢٧؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٧، وفيه: يقال؛ كشف الغمّة: ٢/ ٤٠؛ الدرّ النظيم: ٥٧٢؛ تحفة الطالب: ٤٤؛ النفحة العنبرية: ٤٥.
أمّا مصادر العامّة فهي: الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٤٧٤؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٣؛ كتاب نسب قريش: ٤٠؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١١٦ و٢٥٠، التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٤١، نقلاه عن قتادة؛ تاريخ الصحابة: ٦٧؛ معرفة الصحابة: ٢/ ١١، نقلاً عن الزبير بن بكار وقتادة ؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥١، معرفة الصحابة: ٢/ ١٢، نقلاه عن الليث بن سعد؛ معرفة الصحابة: ٢/ ١٢؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٢، تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٨، نقلاه عن أبي نعيم؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٣، نقلاً عن محمّد بن سعد و أبي معشر وعمرو بن عليّ؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧٢؛ الاستيعاب: ١/ ٣٩٣؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٧، نقلاً عن الفضيل؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٩، نقلاً عن قعنب بن المحرز؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٠، نقلاً عن الواقدي و أصحاب المغازي وأبي معشر؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٢، نقلاً عن أبي بكر بن عياش و الزبير؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٣، نقلاً عن عمرو بن علي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٣، نقلاً عن خليفة بن=

وشذَّ من قال غير ذلك[1]، وهو أنّ سيّد الشهداء عليه السلام قُتل في:

1. شهر صفر[2].

2. آخر شهر ذى الحجّة[3].

ج. أيّ يومٍ من الشهر؟

قُتل سيّد الشهداء عليه السلام يوم عاشوراء، ذهب إليه الجمهور، كما قال ابن حجر[4]، بل هذا أمرٌ لا ريب فيه لمن راجع مصادر الفريقين[5]؛ لذا شذَّ من قال

=خيّاط؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٤، نقلاً عن القاسم بن سلام و محمّد بن يزيد و محمّد بن سعد ؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٥، نقلاً عن أحمد بن عبد الله بن البرقي و محمّد بن صالح و هشام بن الكلبي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٦، نقلاً عن خليفة، و مسدّد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن ابن نمير؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن الواقدي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن أبي عيسى؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٧؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١٢٠؛ أسد الغابة: ١/ ٤٩٨؛: ١١٩؛ الوافي بالوفيات: ١٢/ ٤٢٤؛ غاية النهاية في طبقات القراء: ١/ ٣٧٣؛ المقفى الكبير: ٣/ ٣٣٣؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٧٢، نقلاً عن الزّبير بن بكّار؛ تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٥٦، نقلاً عن الزبير و الليث بن سعد و أبي بكر بن عياش و أبي معشر المدني و الواقدي و خليفة و غير واحد، و قال الواقدي: إنّه أثبت عندهم؛ مقاتل الطالبيين: ٨٤؛ شذرات الذهب: ١/ ٢٧٣؛ الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار القدسية): ١/ ٥٢؛ غربال الزمان في وفيات الأعيان: ٥٣؛ الوفيات (ابن قنفذ): ٧٤.

[١]. الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٧٢.

[٢]. تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥١، نقلاً عن الواقدي، ثمّ نقل عن أبي معشر أنّه في المحرم، وقال: و هذا أثبت؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن يحيى بن بكير؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧ـ٢٥٨؛ المقفى الكبير: ٣/ ٣٣٣ نقلاً عن الواقدي، ثمّ قال: الأوّل (أي شهر المحرم) أثبت.

[٣]. تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٥٦، وفيه: آخر يوم من سنة الستين. نسبه إلى «قيل»

[٤]. الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٧٢.

[٥]. أمّا مصادر الإمامية فهي: إثبات الوصية: ١٦٦ و١٦٧؛ شرح الأخبار: ٣/ ١٥٥؛ الآثار الباقية: ٤٢٠؛ المقنعة: ٤٦٧؛ الإرشاد: ٢/ ١٣٣؛ عيون المعجزات: ٧٠؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٢؛ روضة الواعظين: ١/ ١٩٥؛ تاج المواليد: ٨٦؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠؛ جامع الأخبار: ٢٧؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٧، وفيه: يقال؛ كشف الغمّة: ٢/ ٤٠؛ الدرّ النظيم: ٥٧٢؛ النفحة العنبرية: ٤٥؛ تحفة الطالب: ٤٤.

غير ذلك، كما قال ابن حجر[1]، وهو أنّ سيد الشهداء عليه السلام قُتل آخر شهر ذي الحجّة[2].

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

اختلفت المصادر في يوم شهادة سيد الشهداء عليه السلام.

1ـ يوم الجمعة. وهذا قد ورد في مصادر الفريقين[3].

أمّا مصادر العامّة فإليك جملة منها: الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٤٧٤؛ كتاب نسب قريش: ٤٠؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١١٦ و٢٥٠، التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٤١، نقلاه عن قتادة؛ تاريخ الصحابة: ٦٧؛ معرفة الصحابة: ٢/ ١١، نقلاً عن الزبير بن بكار وقتادة ؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥١، معرفة الصحابة: ٢/ ١٢، نقلاه عن الليث بن سعد؛ معرفة الصحابة: ٢/ ١٢؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٢، تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١٢١ و٢٤٦ و٢٤٨، نقلاه عن أبي نعيم؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٣، نقلاً عن محمّد بن سعد وأبي معشر وعمرو بن عليّ؛ الأئمة الإثنا عشر لابن طولون: ٧٢؛ الاستيعاب: ١/ ٣٩٣؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٧، نقلاً عن الفضيل؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٩، نقلاً عن قعنب بن المحرز؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٠، نقلاً عن الواقدي و أصحاب المغازي وأبي معشر؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٢، نقلاً عن أبي بكر بن عياش و الزبير؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٣، نقلاً عن عمرو بن علي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٣، نقلاً عن خليفة بن خيّاط؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٤، نقلاً عن القاسم بن سلام و محمّد بن يزيد و محمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٥، نقلاً عن أحمد بن عبد الله بن البرقي و محمّد بن صالح و هشام بن الكلبي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٦، نقلاً عن خليفة، و مسدّد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن ابن نمير؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن الواقدي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن أبي عيسى؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٧؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١٢٠؛ أسد الغابة: ١/ ٤٩٨؛: ١١٩؛ الوافي بالوفيات: ١٢/ ٤٢٤؛ غاية النهاية في طبقات القراء: ١/ ٣٧٣؛ المقفى الكبير: ٣/ ٣٣٣؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٧٢، نقلاً عن الزّبير بن بكّار؛ تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٥٦، نقلاً عن الزبير و الليث بن سعد و أبي بكر بن عياش و أبي معشر المدني و الواقدي و خليفة و غير واحد، و قال الواقدي: إنه أثبت عندهم؛ مقاتل الطالبيين: ٨٤؛ شذرات الذهب: ١/ ٢٧٣؛ الطبقات الكبرى(لواقح الأنوار القدسية): ١/ ٥٢؛ غربال الزمان في وفيات الأعيان: ٥٣؛ الوفيات (ابن قنفذ): ٧٤.

[١]. الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٧٢

[٢]. تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٥٦، وفيه: آخر يوم من سنة الستين. نسبه إلى «قيل»

[٣]. انظر رأي الإمامية في: عيون المعجزات: ٧٠؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٢، إعلام=



2ـ يوم السبت. وهذ أيضًا ورد في مصادر الفريقين[1].

3ـ يوم الاثنين. وهذا أيضًا منقولٌ في مصادر الإمامية[2] والعامّة[3].

4ـ يوم الأربعاء[4].

=الورى: ١/ ٤٢٠، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٧، نسبوه إلى «قيل»؛ جامع الأخبار: ٢٧، وفيه روي؛ كشف الغمّة: ٢/ ٤٠؛ تحفة الطالب: ٤٤.
وأمّا مصادر العامّة فهي: الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٤٧٤؛ كتاب نسب قريش: ٤٠؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ١١٦ و٢٥٠، التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٤١، نقلاه عن قتادة؛ معرفة الصحابة: ٢/ ١١، نقلاً عن الزبير بن بكار وقتادة ؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧٢؛ الاستيعاب: ١/ ٣٩٣؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٢، نقلاً عن الزبير؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٧؛ أسد الغابة: ١/ ٤٩٨؛: ١١٩؛ الوافي بالوفيات: ١٢/ ٤٢٤؛ المقفى الكبير: ٣/ ٣٣٣؛ مقاتل الطالبيين: ٨٤؛ الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار القدسية): ١/ ٥٢؛ الوفيات (ابن قنفذ): ٧٤

[١]. انظر مصادر الإمامية: الإرشاد: ٢/ ١٣٣؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٢، نسبه إلى «قيل»؛ روضة الواعظين: ١/ ١٩٥؛ تاج المواليد: ٨٦؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠؛ جامع الأخبار: ٢٧؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٧؛ الدرّ النظيم: ٥٧٢.
وأمّا مصادر العامّة: الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧٢، أسد الغابة: ١/ ٤٩٨: ١١٩، الوافي بالوفيات: ١٢/ ٤٢٤، نقلوه عن «قيل»؛ تاريخ الصحابة: ٦٧؛ معرفة الصحابة: ٢/ ١٢؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٢، تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٦ و٢٤٨، مقاتل الطالبيين: ٨٤؛ نقلوه عن أبي نعيم؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٧، نقلاً عن الفضيل؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥١، نقلاً عن الليلث بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٥، نقلاً عن محمّد بن صالح؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٧، نقلاً عن أبي عيسى.

[٢]. انظر المقنعة: ٤٦٧؛ تاج المواليد: ٨٦، وفيه: روي؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٧٧، كشف الغمّة: ٢/ ٤٠، الدرّ النظيم: ٥٧٢، نسبوه إلى «قيل».

[٣]. انظر تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٤٨، «قيل»؛ مقاتل الطالبيين: ٨٤ـ٨٥، وفيه: فأما ما تقوله العامة إنه قتل يوم الاثنين فباطل، و هو شيء قالوه بلا رواية، و كان أول المحرم الذي قتل فيه يوم الأربعاء، أخرجنا ذلك بالحساب الهندي من سائر الزيجات، و إذا كان ذلك كذلك فليس يجوز أن يكون اليوم العاشر يوم الاثنين، قال أبو الفرج: و هذا دليل صحيح واضح تنضاف إليه الرواية ... عن أبي مخنف و عوانة بن الحكم، و يزيد بن جعدية، و غيرهم. فأمّا ما تعارفه العوام من أنّه قتل يوم الاثنين فلا أصل له و لا حقيقة، و لا وردت به رواية.

[٤]. تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٣، نقلاً عن خليفة بن خيّاط؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٤/ ٢٥٦، نقلاً عن خليفة و مسدّد.

5ـ يوم الأحد[1].

والظاهر أنّ الصحيح هو يوم الاثنين، فإنّه مضافًا إلى ما ورد في مصادرنا وردت في روايات أهل البيت عليهم السلام مثل ما رُويَ عن جعفر بن عيسى عن الرضا عليه السلام قال: «يوم الاثنين يوم نحسٍ؛ قبض الله (عزّ وجلّ) فيه نبيّه، وما أُصيب آل محمّد إلّا في يوم الاثنين؛ فتشأَمنا به وتبرّك به عدوّنا، ويوم عاشوراء قُتل الحسين (صلوات الله عليه)»[2].

ملخّص المقال

أمّا مولده، فولد الحسين بن عليّ سيّد الشهداء عليه السلام يوم الخميس 5 شهر شعبان المعظّم، سنة أربعٍ بعد الهجرة. وأمّا تاريخ شهادته ففي يوم الاثنين 10 شهر محرّم الحرام سنة إحدى وستّين بعد الهجرة. والعلم عند الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً**﴾. صدق الله العليّ العظيم.

[١]. الاستيعاب: ١/ ٣٩٦.

[٢]. الكافي: ٤/ ١٤٦، ح٥؛ تهذيب الأحكام: ٤/ ٣٠١، ح١٧؛ ٢/ ١٣٥، ح٦. وانظر أيضاً اللهوف على قتلى الطفوف: ١٣٣.

فهرست المنابع والمآخذ

١. الآثار الباقية عن القرون الخالية، أبو ريحان محمّد بن أحمد البيروني، مركز ميراث مكتوب، طهران، ط١ ١٣٨٠ش.
٢. الأئمّة الاثنا عشر، محمّد ابن طولون، تحقيق صلاح الدين منجد، الشريف الرضي، قم.
٣. إثبات الوصية، عليّ بن الحسين المسعودي، الأنصاريان، قم، ط١، ١٤٢٦ هـ (١٣٨٤ش).
٤. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبرى (الشيخ المفيد)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
٥. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البر، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
٦. أسد الغابة، ابن الأثير، دار الكتاب العربي، بيروت.
٧. الإصابة في معرفة الصحابة، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
٨. إعلام الورى بأعلام الهدى، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط١، ربيع الأوّل ١٤١٧ هـ.
٩. الإقبال بالأعمال الحسنة، رضي الدين عليّ بن موسى ابن طاووس، تصحيح جواد القيّومي الأصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٤ هـ.
١٠. الأمالي، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٧هـ.
١١. الأمالي، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٤هـ.
١٢. الأنساب، السمعاني، تحقيق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ (١٩٨٨م).
١٣. أنساب الأشراف، البلاذري، تحقيق محمّد باقر المحمودي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٣٩٤ هـ (١٩٧٤ م).
١٤. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (العلامة المجلسي)، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
١٥. البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق عليّ شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١،

١٤٠٨ هـ (١٩٨٨ م).

١٦. تاج المواليد، الفضل بن الحسن الطبرسي، دار القارئ، ط١، بيروت، ١٤٢٢هـ.

١٧. تاريخ الإسلام، الذهبي، تصحيح عمر عبد السلام تدمرى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

١٨. تاريخ أهل البيت نقلاً عن الأئمّة ٪، محمّد بن أحمد ابن أبي الثلج بغدادي، تصحيح محمّد رضا الجلالي الحسيني، مؤسّسة آل البيت ٪ لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٠هـ.

١٩. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٢٠. تاريخ الطبري، الطبري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٤، ١٤٠٣هـ.

٢١. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

٢٢. تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، دار صادر، بيروت.

٢٣. تذكرة الحفّاظ، الذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٤. تفسير القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسّسة دار الكتاب، قم، ط٣، صفر ١٤٠٤هـ.

٢٥. تقريب التهذيب، أحمد بن عليّ بن محمّد شهاب الدين (ابن حجر العسقلاني)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

٢٦. تنقيح المقال في أحوال الرجال، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، تحقيق: محيي الدين المامقاني، مؤسسة آل البيت ٪، قم.

٢٧. تنقيح المقال في أحوال الرجال (طق)، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، المطبعة المرتضوية، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ.

٢٨. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٣، ١٣٦٤ ش.

٢٩. تهذيب التهذيب، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٣٠. تهذيب الكمال، المزي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٦هـ.

٣١. جامع الرواة ورافع الاشتباهات، محمّد بن عليّ الأردبيلي، تحقيق واستدراك محمّد باقر ملكيان، بوستان كتاب، قم، ط١، ١٣٩١ش.

٣٢. الخصال، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ذى القعدة الحرام ١٤٠٣هـ.

٣٣. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، أبو عبد الله محمّد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأوّل)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.



٣٤. دعائم الإسلام، أبو حنيفة النعمان بن محمّد التميمي المغربي، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٣هـ (١٩٦٣م).
٣٥. دلائل الامامة، محمّد بن جرير الطبري، مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٣هـ.
٣٦. روضة الواعظين، محمّد بن الفتال النيسابوري، تحقيق السيّد محمد مهدى الخرسان، منشورات الرضي، قم.
٣٧. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمّد تقي بن مقصود عليّ المجلسي الاصفهاني، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني وعليّپناه الاشتهاريى والسيّد فضل الله الطباطبائي، مؤسسه فرهنگى اسلامي كوشانبور، قم، ط٢، ١٤٠٦ هـ.
٣٨. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط حسين الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
٣٩. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي ابن العماد الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٠. شرح الأخبار، القاضي النعمان المغربي، تحقيق السيّد محمّد الحسيني الجلالي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.
٤١. الطبقات الكبرى، محمّد بن سعد، دار صادر، بيروت.
٤٢. علل الشرائع، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ط١ ١٣٨٥ هـ.
٤٣. عيون أخبار الرضاA، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٤٤. عيون المعجزات، حسين بن عبد الوهّاب، تصحيح محمّد كاظم الشيخ صادق الكتبي، الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٦٩هـ.
٤٥. فرق الشيعة، أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق محمد باقر ملكيان، جامعة أديان، قم، ط١، ١٣٩٥ش.
٤٦. الفصول المختارة، الشريف المرتضى، تصحيح السيّد نور الدين جعفريان الاصبهاني ويعقوب الجعفري ومحسن الأحمدي، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
٤٧. الفصول المهمّة في معرفة الأئمّة، ابن الصباغ المالكي، تحقيق سامي الغريري، دار الحديث، قم، ط١ ١٤٢٢ هـ.
٤٨. فوات الوفيات، الكتبي، تصحيح علي محمّد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٤٩. قاموس الرجال، محمّد تقي التستري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٩ هـ.
٥٠. قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٣ هـ.

٥١. قصص الأنبياء، الراوندي، تصحيح الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، مؤسسة الهادي، قم، ط١، ١٤١٨هـ.
٥٢. الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٥، ١٣٦٣ ش.
٥٣. كامل الزيارات، جعفر بن محمّد بن قولويه القمي، تحقيق: جواد القيومي، مؤسّسة نشر الفقاهة، عيد الغدير، قم، ط١، ١٤١٧هـ.
٥٤. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ.
٥٥. كشف الغمة في معرفة الأئمة، أبو الحسن عليّ بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٥٦. كنز الفوائد، أبو الفتح الكراجكي، مكتبة المصطفوي، قم، ط٢، ١٣٦٩ ش.
٥٧. اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت.
٥٨. لسان الميزان، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٠هـ.
٥٩. لوامع صاحبقراني، محمّد تقي بن مقصود علي المجلسي، مؤسّسة إسماعيليان، قم، ط٢، ١٤١٤ هـ.
٦٠. اللهوف في قتلى الطفوف، السيّد ابن طاووس، قم: أنوار الهدى، ١٤١٧هـ: الأولى.
٦١. مثير الأحزان، ابن نما الحلي، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٦٩هـ (١٩٥٠ م).
٦٢. مجمع الرجال، زكي الدين عناية الله القهبائي، تصحيح ضياء الدين العلامة الأصفهاني، مؤسّسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، ١٣٨٤هـ.
٦٣. مجموعة نفيسة، عدّة من الأعلام، دار القارئ، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م).
٦٤. المحاسن، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، تصحيح: السيّد جلال الدين الحسيني المحدّث، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠هـ.
٦٥. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، أبو محمّد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، تصحيح خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ (١٩٩٧ م).
٦٦. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، السيّد هاشم الرسولي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٢، ١٤٠٤ هـ.
٦٧. مرآة الكمال لمن رام درك مصالح الأعمال، عبد الله المامقاني، تصحيح محيي الدين المامقاني، دليل ما، قم، ط٥، ١٤٢٧هـ.
٦٨. المزار الكبير، محمّد بن المشهدي، تصحيح جواد القيومي الأصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، رمضان المبارك ١٤١٩هـ.



٦٩. مسار الشيعة، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ مهدي نجف، بيروت، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤، ١٩٩٣م، ١٤١٤هـ.
٧٠. المصباح، إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي، دار الرضي، قم، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٧١. مصباح المتهجّد، أبو جعفر بن محمّد بن الحسن الطوسي، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، ط١، ١٤١١ هـ.
٧٢. معاني الأخبار، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٧٩هـ.
٧٣. المقالات والفرق، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، تحقيق محمّد جواد مشكور، علمي فرهنگي، طهران، ط٢، ١٣٦١ ش.
٧٤. مقاتل الطالبيين، أبو الفرج الأصفهانى، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ط٢، ١٣٨٥هـ.
٧٥. مقتل الحسين، أبو المؤيّد الموفق بن أحمد المكي، تحقيق محمد السماوي، أنوار الهدى، قم، ط٥، ١٤٣١هـ.
٧٦. المقنعة، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، دار المفيد، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
٧٧. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، تحقيق: السيّد مهدى الرجائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ.
٧٨. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ.
٧٩. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمّد ابن الجوزي، تحقيق محمّد عبد القادر عطا مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ (١٩٩٢ م).
٨٠. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط٢.
٨١. نسب قريش، مصعب الزبيري، دار المعارف، القاهرة، ط٣.
٨٢. الوافي بالوفيات، الصفدي، تصحيح أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ١٤٢٠هـ (٢٠٠٠م)، دار إحياء التراث، بيروت.
٨٣. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تصحيح إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.
٨٤. الهداية الكبرى، الحسين بن حمدان الخصيبي، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر، بيروت، ط٤ ١٤١١هـ.

مشكلة الشرّ

في الرؤيتين اللاهوتيّة والكلاميّة

((دراسة مقارنة))

الشيخ غسان الأسعد [*]

---

* أستاذ في جامعة المصطفى وباحث في الكلام الإسلامي / لبنان.

الملخّص

تعالج هذه المقالة واحد من أهم القضايا الإشكاليات في الفكر المعاصر، وهي تعد من الإشكاليات ذات الطابع الجدلي، وقد عالجت المقالة هذه القضية انطلاقاً من الرؤيتين اللاهوتية والكلامية في محاولة للمقارنة بينهما واستخلاص أوجه التقارب والخلاف بينهما، وخلصت الدراسة إلى نتيجة مفاده وجود أوجه شبه كثيرة في طريقة المعالجة، بل قد نجد تطابقاً في بعض الأفكار والأمثلة. ومن جهة أخرى استطاعت الدراسة استكشاف بعض أوجه الاختلاف وهي ترتبط بشكل أساس بالجهة التي تقارب فيها كل من الرؤيتين معالجتها للمسألة، فاللاهوتي ينطلق في معالجته من رؤيته إلى الله المحبة والقدرة الكلية والعلم الذي لا ينتهي، بينما انطلقت الرؤية الكلامية من العدل الإلهي والحكمة، مضافاً إلى مسألة التوحيد الأفعالي التي تشكل عنصراً بارزاً في الرؤية الكلامية.

من جهة أخرى تعتبر قضية الحسن والقبح العقليين منطلقاً أساسياً في المعالجة على مستوى الرؤية الكلامية عند الإمامية بشكل أساس، بينما لا نجد أثراً لهذه القضية في اللاهوت المسيحي.

الكلمات المفتاحية

اللاهوت، علم الكلام، الشرور التكوينية، الشرور الأخلاقية، الاختيار الإنساني، التوحيد الأفعالي.

The problem of evil in the theological and verbal visions

A comparative study

Sheikh Ghassan Alasaad

Abstract

This article deals with one of the most important problematic issues in contemporary thought, and it is one of the problems of a dialectical nature, and the article deals with this issue based on the theological and verbal visions in an attempt to compare them and draw out the convergences and differences between them, and the study concluded that there are many similarities in the method of addressing, and we may even find a congruence in some ideas and examples.

On the other hand, the study was able to explore some differences, and they are mainly related to the side in which each of the two visions converges their addressing of the issue; the theologian proceeds in his addressing from his vision of Allah love, omnipotence, and endless knowledge, while the verbal vision started from divine justice and wisdom, in addition to the issue of verbal monotheism, which constitutes a prominent element in the verbal vision. On the other hand, the issue of mental goodness and ugliness is a basic starting point in addressing the level of the Imamate's theological vision, while we do not find a trace of this issue in Christian theology.

Keywords: Theology, Theology, Formative evils, Moral evils, Human choice, Verbal monotheism.

مقدمة:

لا شكّ في أنّ مبحث الشرور يعدّ من أهمّ المباحث الكلاميّة واللاهوتيّة؛ إذ إنّ الإشكاليّات المطروحة في هذا البحث كثيرةٌ جدًا ومتعدّدة، وقد تكون محيّرةً في كثيرٍ من مواردها، ولعلّ أكثر ما يزيد من خطورة هذا البحث أنّ الإشكاليات المطروحة فيه ليست حكرًا على المحافل العلميّة، ولا يقتصر النقاش فيها على العلماء والمفكّرين، ولا ينحصر الخوض فيها على المحافل والندوات العلميّة التي تهتمّ بمعالجة المباحث الفكريّة المعمقة، بل يطرحها كثيرٌ من الناس غير المتخصصين، بل لعله يمكن القول ـ مع شيءٍ من المبالغة في التعميم ـ إنّه لا يخلو إنسانٌ من حالةٍ يمر فيها دون أنْ يتساءل ولو في برهةٍ من حياته أو مرحلةٍ من مراحل عمره عن علّة وجود الشرّ في العالم.

وفي هذا السياق فإنّنا نجد أنّ لمسألة الشرّ تأثيراتٍ كبيرةً جدًا على رؤية الإنسان إلى الكون، وعلى طريقة تعامله مع الآخرين ومع مختلف الأحداث في حياته، والأهمّ من ذلك كلّه أنّها تؤثّر على طبيعة علاقته مع الله، بل يمكن القول بنحوٍ جازمٍ إنّ وجود الشرّ في العالم دفع كثيرًا من الناس إلى الإلحاد وإنكار وجود الله، وهذا ما نجده في كلمات كثيرٍ من الملحدين، حيث يمكن تلمّس الجذور الأساسيّة التي تدفع كثيرًا منهم إلى إنكار الله؛ فنجد أنّ الشرور الموجودة في العالم بحسب نظرتهم لا يمكن أنْ تنسجم مع وجود الله. وعلى أحسن تقدير فإنّ هذه المسألة إذا لم تُحلّ بالشكل الصحيح، فقد تؤدّي إلى تغيير نظرة كثيرٍ من الناس إلى الله، فبدل الإيمان بإلهٍ عالمٍ بكلّ شيء، وقادرٍ على كلّ شيء، ورحمةٍ لا حدود لها، فإنّه سينظر إلى الله نظرةً مختلفة، فكيف يمكنه الجمع بين وجود الشرّ في العالم وبين كون الله رحمةً ومحبّةً لا حدود لها؟! كيف يمكنه الإيمان بإلهٍ قادرٍ عالمٍ بكلّ شيءٍ، وفي الوقت نفسه يسمح بوجود الشرّ في هذا العالم؟!

وبناءً عليه تكتسب هذه القضية أبعادًا ومديات واسعةً وخطيرة؛ ولذلك فإنّه لا بدّ من معالجتها معالجةً علميّةً تُجيب عن الأسئلة والإشكالات، وقد اخترنا أن نعالج المسألة ببحثٍ يقارن بين المعالجة اللاهوتيّة وبين المعالجة الكلاميّة؛ لاستكشاف أوجه الاختلاف والافتراق بين الرؤيتين انطلاقًا من الأصول العقديّة والكلاميّة واللاهوتيّة الحاكمة عليهما.

أولًا: المعالجة اللاهوتيّة لمسألة الشرّ:

لا شكّ في أنّه إذا أردنا معالجة قضيّة الشر في الرؤية اللاهوتيّة، فلا بدّ من الانطلاق في البحث من دراسة حقيقة الرؤية اللاهوتيّة لله، فإنّ لهذا تأثيراً واضحًا على بحثنا، إذ إنّه لا يمكن فهم الرؤية اللاهوتية لمسألة الشرور إلّا إذا فهمنا التصوّر المسيحيّ واللاهوتيّ إلى الله، فهذه الرؤية تشكل منطلقًا للبحث.

الله في الرؤية اللاهوتيّة:

ويمكن القول إنّ الله في الرؤية اللاهوتيّة هو خالق كل شيء، وهو خالق السماوات والأرض، «**فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**»[1]، وهو العالم بكلّ شيءٍ والقادر على كلّ شيء، فلا شيءَ يُعجزه أو يحدّ من قدرته. وتتميّز النظرة اللاهوتيّة إلى الله بأنّه محبّة، ورد في إنجيل يوحنا: «**وَنَحْنُ قَدْ عَرَفْنَا وَصَدَّقْنَا الْمَحَبَّةَ الَّتِي للهِ فِينَا. اَللهُ مَحَبَّةٌ، وَمَنْ يَثْبُتْ فِي الْمَحَبَّةِ، يَثْبُتْ فِي اللهِ وَاللهُ فِيهِ**»[2]، ومن الجدير بالذكر أنّ المحبة في اللاهوت المسيحي ليست مجرد فضيلةٍ يجب أنْ يتمتع بها الإنسان، وليست مجرد وصفٍ من أوصاف الله، بل هي تعبّر عن الأساس اللاهوتي في الإيمان المسيحيّ، ففي إنجيل يوحنا: «**أيها الأحبَّاءُ، لنُحبَّ بعضنا بعضًا؛ لأنّ المحبّة هي من الله، وكلّ مَنْ يُحبّ فقد وُلِدَ من الله ويَعرفُ**

[١] سفر التكوين: ١:١.

[٢] الرسالة الأولى يوحنا: ٤: ١٦.



الله. ومَنْ لا يُحبّ لم يَعرِف الله؛ لأن الله محبّة»[1].

واستنادًا إلى هذه الرؤية اللاهوتيّة يمكن أنْ يطرح السؤال الذي نحاول معالجته في بحثنا هذا، وهو أنّه إذا كان الله محبّةً مطلقةً وقدرةً لا يحدّها حدٌّ ولا يعجزها شيء، فلماذا سمح للشر بأنْ يكون موجودًا في العالم؟ لماذا يسمح أنْ يتعذّب الناس والأطفال؟ لماذا يسمح بوقوع المصائب والبلايا؟ لماذا سمح لبعض الناس أنْ يمارسوا الظلم على الآخرين؟ فهذه الأسئلة تحتاج إلى جوابٍ ينسجم مع الرؤية اللاهوتيّة والإيمانيّة لله في المسيحيّة، كيف يمكن للإنسان أنْ يتقبّل الإيمان بأنّ الله الذي هو كلّه خيرٍ ومحبّةٍ، والذي قدّم نفسه فداءً للإنسان ومات على الصليب من أجل الإنسان كيف يسمح في الوقت نفسه بأنْ تقع الشرور في العالم. وقد قدم العديد من اللاهوتيين إجاباتٍ مختلفةً عن هذه الإشكاليّة.

أنواع الشرور:

لعل السبب في اختلاف طرق العلاج وتنوّعها لدى اللاهوتيين لا يرتبط باختلاف وجهات النظر، بل يرتبط بطبيعة الشرّ ونوعه، فالشرّ ليس من طبيعةٍ واحدة؛ ولذلك فمن الطبيعي أنْ تختلف الإجابة في المقام.

وبناءً عليه فإنّنا يجب أنْ ندرس الإجابة اللاهوتيّة على السؤال انطلاقًا من أقسام الشرّ وأنواعه، ويمكن أنْ نقسّم الشرَّ إلى نوعين أساسيين في الرؤية اللاهوتيّة: الشرور التكوينيّة، وأفعال البشر القبيحة أو الشريرة، وهو ما يسمّى بالشر الأخلاقي.

أولًا: الشرور التكوينيّة:

المقصود من الشرور التكوينيّة ما نراه في عالمنا من الكوارث والزلازل والبراكين والأمراض والأوبئة، وغير ذلك من أمورٍ تقضّ مضجع الإنسان وتؤلمه،

---

[١] يوحنا: ٨ ـ ٧: ٤.

والسؤال حول الحكمة من وجود هذه الأمور في عالم التكوين يطرحه كثيرٌ من الناس، ولعلّ كثيرين لا يجدون جوابًا يشفي صدورهم، وقد حاول اللاهوتيون تقديم أجوبةٍ مقنعةٍ في هذا الإطار:

أ- الجواب الأوّل: إنكار وجود الشرور:

لعلّ من أبرز اللاهوتيين الذين اختاروا هذا الجواب القديس أوغسطين الذي يُعدّ من أهم اللاهوتيين المسيحيين، وقد ذكر هذا الجواب في محاورته ومناقشته للمانويين الذي قالوا بوجود إلهين: إله للخير وإله للشر. وبمقتضى هذا الجواب يمكننا أنْ نقول إنّ الله خلق كلّ شيء، وإنّ كلّ شيء خلقه الله هو خير، فصحيح أنّ الله كليّ القدرة، لكنّه خيرٌ كلّه أيضًا، فلا يمكن أنْ نتصوّر خلقه للشر؛ لأنّ الشرّ ليس شيئًا يمكن أنْ يوجد حتى نسأل من أوجده، يقول أوغسطين في كتاب الاعترافات: «كنت مضطربًا جدًا لجهلي الردّ على الأسئلة، وفيما أنا معرض عن الحقيقة كان يخيل إليَّ أني أمشي نحوها؛ لأنيّ لم أكن أعلم أنّ الشرّ ليس إلاّ فقدان الخير، إلى حدّ كونه ينعدم تمامًا»[1].

وهذا يعني أنّ الشرّ ليس أمرًا يحتاج إلى إيجادٍ لكي يوجد، بل هو مجرد انعدام، وهذا الرأي هو ما اختاره اللاهوتي المعاصر نورمان غايسلر في كتابه: (إذا كان الله فلماذا الشرّ)، حيث يقول في بيانه لهذا الجواب: «الشرّ لا يوجد في نفسه، الشرّ يوجد في شيءٍ أو مادّة، وكلّ الأشياء التي صنعها الله خير»[2]، ويشبّه الكاتب الشرّ بأنّه مثل الصدأ الذي يوجد في الحديد، فهو ليس شيئًا يوجد وحده مستقلاًّ، بل يحتاج إلى شيءٍ موجودٍ حتى ندركه، فهو ليس شيئًا بذاته بل هو نقصٌ في شيءٍ موجود.

[١] أوغسطين: الاعترافات، ترجمة: إبراهيم المغربي، الطبعة الأولى، البيت التونسي للعلوم والآداب والفنون ـ بيت الحكمة، تونس، ٢٠١٢، ص: ٨١.

[2]-Norman. Geisler. If Gof, why evil, Published by Bethany House Publishers,2011, p: 1.



وبناءً عليه فإنّ الكاتب يلخّص الأمر بالقياس الآتي:

١. الله خالق كلّ الأشياء.
٢. الشرّ ليس شيئًا.
٣. الله لم يخلق الشر[1].

وقد يثير هذا الكلام إشكالاً مفاده أنّ هذا الحلّ مجرد كلامٍ نظريّ، بلحاظ أنّنا نرى أنّ الإنسان يتألّم من هذه المصائب والشرور في العالم، ويشعر بالظلم، أو بالمهانة، أو بالغضب، أو بالألم، فكيف يمكن أنْ نواجه هذا الإنسان الذي يتعذّب بسبب الشرور الموجودة في العالم بأنّ نقول له إنّ الشرّ ليس موجودًا؟ كيف يمكن أنْ نواجه أمًّا فُجعت بابنها بأنّ نقول لها الشرّ ليس موجودًا؟ كيف يمكن أنْ نواجه الملايين من البشر الذي قتلوا ضحية للبراكين والزلازل والأمراض والأوبئة المنتشرة على الأرض، ونقول لهم لا يمكنكم السؤال عن سبب خلق الله لهذه الشرور؛ فهي ليست موجودةً في الواقع حتى يخلقها الله؟ لا شكّ في أن مثل هذا الجواب لا يمكن اللجوء إليه لإقناع الناس بأنّ الله ليس خالقًا للشرّ؛ لأنّ الشرّ أمرٌ عدميّ أو هو نقصٌ في الخير، أو في أفضل الحالات هو خراب الخير وفساده؟! فمن الواضح أنّ هذه النوع من الاستدلال وإنْ كان صحيحًا في نفسه لكنّه لا يقدّم حجةً إقناعيّة كافية.

وهنا يرى تورمان غايسلر أنّ الشر وإنْ لم يكن شيئًا وجوديًّا، ولكن هذا لا يعني أنّه ليس حقيقيًّا، فالشرُّ حقيقيّ؛ ولذلك نحن نتألم بسببه، ولكن هذا لا يعني في الوقت نفسه أنّ الله أوجده، الشرّ كما ذكرنا نقصٌ في شيءٍ موجودٍ، وليس موجودًا خلقه الله[2].

---

[١]-Ibid, p:14.

[٢] Ibid, p:16.

ب- الجواب الثاني: فوائد المصائب والشرور

ينطلق هذا الجواب من الخلفيّة السابقة في نظرته للشرور، ولكنّه يحاول أنْ يتقدّم خطوةً إلى الأمام في محاولةٍ لتفسير هذه الأمور التي يصنّفها الإنسان على أنّها شرور بالنسبة إليه. من هنا فإنّه يمكن تغيير طريقة نظرتنا إلى الأمور بنحو نرى الأشياء بصورة مختلفة، فيمكن أنْ نرى الخير في كثيرٍ من الأشياء التي قد تبدو شرًّا محضًا في الواقع، ولكننا بمزيدٍ من التأمّل نجد فيها الخير والصلاح، فالطريقة التي ننظر بها إلى الأشياء هي التي تجعل الأشياء تبدو شرًّا، بينما هي خيرٌ في الواقع.

وقد يقال إنّ هذه المعالجة لقضيّة الشرور التكوينيّة هي محاولةٌ للهروب من الجواب، بل هي تكشف عن أنّنا نتعامل بخفّةٍ مع الشرور في العالم. نعم، قد يكون للمرض في بعض الحالات فوائد أو منافع، وكذلك الأمر في كثيرٍ من الشرور، ولكنّ هذا لا يحلّ المشكلة؛ لأنّ ثمّة حالاتٍ لا نجد فيها أيّ وجهٍ من وجوه الخير والمصلحة؟ وبعبارةٍ أخرى فإنّ الاستفادة من الشرور أو التغلّب عليها أو ما شابه ليس في الواقع نفيًا لوجود الشرّ، فالاستفادة من الشرّ واستغلاله لتحقيق بعض وجوه المصلحة والخير شيء، وكون الشر خيراً في ذاته شيء آخر.

ويحاول أحد اللاهوتيين معالجة هذه الإشكاليّة، فيرى أنّ الإنسان المؤمن لا بدّ أن يتأمّل أكثر في هذه الأمور وعندها يمكنه أنْ يراها من وجهة نظرٍ مختلفة، ومن موقع مختلف، حيث يمكن أنْ يتلمس المسيحيّ المؤمن انطلاقًا من فعله الإيماني وملء الثقة التي يضفيها على الله فيرى الخير في كلّ شيءٍ من حوله؛ لأنّ الله يوفّر لنا الأسباب الضروريّة التي تجعلنا نواجه هذه التحدّيات، ويوفّر لنا روح القدس الذي يرافق قلوبنا مضافًا إلى باقي المؤمنين الذي يرافقوننا في حياتنا، كذلك يوفّر الله لنا المعلومات عن طريق الإنجيل وعن طريق الحكماء في العالم ويوفّر لنا الحماية من قوى الشرّ المختلفة، بنحوٍ نتمكن من منعها والسيطرة علينا.



ولعلّه يمكن للمسيحي أنْ يستشعر أحيانًا أنّ الله يمنحنا القوّة الكافية لنصمد في طريقنا، ويوفّر لنا الظروف الملائمة التي نحتاجها لتكامل نضوجنا[1].

ويرى هذا اللاهوتي أنّ الأفضل الابتعاد عن محاولة فهم الشرّ، أو محاولة معرفة الأسباب التي جعلت الأشياء تحصل بهذه الطريقة، بل لا بدّ من أنْ نتعلّم كيفيّة محاربة هذه الشرور بدلاً من فهمها، فالمسيح لا يدعونا إلى مجرد فهم الأشياء وتفسيرها بقدر ما يدعونا إلى خدمة الله وخدمة الناس على الرغم من وجود الشرّ[2].

ويعالج القس الأمريكي البروتستانتي جون ماك أرثور هذه القضيّة من الخلفيّة نفسها، ولكن بأسلوبٍ مختلف قليلاً، فهو يستهزئ بمن ينكر وجود الشرور في العالم، ويدعو مخاطبيه إلى التأمّل في الأمور الخطيرة التي تقع في عالمنا، ومنها الموت والانحلال، والأمراض، والكوارث، والبراكين، والفيروسات التي تقضي على ملايين البشر، فالأرض عالمٌ خطيرٌ للعيش فيه، فالشرّ أمرٌ طبيعيّ، وهو جزءٌ من حقيقة الخليقة الساقطة بحسب تعبيره، ومن جهة أخرى فإنّ الله في الإيمان المسيحيّ هو الذي يتحكّم بكلّ شيء، ولا شيءَ يخرج عن سلطانه وقدرته، وهو الوحيد الحاكم في كلّ جزءٍ من جزئيّات هذا الكون؛ ومن ثَمّ فإنّ محاولة التنكّر، ورفض نسبة الشرور إلى الله أو رفع مسؤوليّته عنها هي محاولةٌ بلا معنى، فالله يتحمل شخصيًّا وجود الشرور في العالم، بل أكثر من ذلك الله يريد وجود الشرّ في العالم، ولو لم يرده لما كان موجودًا أصلاً[3].

---

[١] John G. Stackhouse, Jr.,Can God Be Trusted? Faith and the Challenge of Evil,New York, Oxford OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1998, p: 97 -99.

[٢] Ibid, p: 188.

[٣] جون ماك أرثور، لماذا يسمح الله بوجود الشر والمعاناة في العالم، محاضرة منشورة على يوتيوب، يمكنه مراجعتها على الرابط التالي: https://www.youtube.com/watch?v=D٨afi١LFzk٦،

ويمكن الاستشهاد على هذه الرؤية بآيات من الكتاب المقدس، ففي سفر أشعياء يقول: «**أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَر، مُصَوِّرُ النُّورِ وَخَالِقُ الظُّلْمَةِ، صَانِعُ السَّلاَمِ وَخَالِقُ الشَّرِّ. أَنَا الرَّبُّ صَانِعُ كُلِّ هذِهِ**»، فهذه الآية تعلن بصراحة مسؤولية الله عن خلق الشرّ وإيجاده. وفي سفر التثنية: «**اُنْظُرْ. قَدْ جَعَلْتُ الْيَوْمَ قُدَّامَكَ الْحَيَاةَ وَالْخَيْرَ، وَالْمَوْتَ وَالشَّرَّ**»[1].

ويؤكّد جون ماك أرثور على أنّ المسيحي أمام خيارين، فإمّا أنْ يقول إنّ الله موجود والشرّ موجود أيضًا ولكنّه ليس مسؤولاً عنه، وهذا يعني الإيمان بإله محدود القدرة عاجزٍ ومتضائل، وإمّا أنْ يؤمن بأنّ الله موجِد والشرّ موجود أيضًا والله مسؤول عنه.

ومن هنا يُطرح سؤالٌ أساس وهو أنّه لماذا يسمح الله للشرّ بأنْ يكون موجودًا؟ ويمكن الإجابة على ذلك بأنّ الله أراد للشرّ أنْ يوجد لكي يظهر مجده، فالله يكشف عن ذاته لنا ويظهر مجده وقدرته من خلال غضبه ورحمته، وهذا يستلزم الشرّ، فمجد الله يبرز بشكلٍ أكبر مع وجود الشرّ، ولولا الشرّ لما ظهر مجد الله بهذا الوضوح، فالله يبرز محبّته ومجده من خلال السماح للشرّ بأنْ يوجد حتى يسيطر عليه. وبعبارةٍ أخرى فإنّنا لن نعرف رحمة الله وبره لولا وجود الشرّ[2].

من الواضح أنّ هذه النظرة إلى الشرّ لا تنكر وجوده ولا تتهرب من حقيقة وجود الألم والمعاناة في العالم ولا تتنكر له، ولا تدعو في الوقت نفسه إلى فهم الشر، بل تدعو إلى التعايش معه ليزيد من ارتباط الإنسان بخالقه، وليمجده على رحمته وبره ومحبته؛ لأنّه هو الذي يمنحنا القوّة والقدرة على التحمّل والصبر، وهو الذي ندعوه ليخفف عنا آلامنا وعذاباتنا، فبيده ملكوت كلّ شيء.

[١] سفر التثنية: ٣٠: ١٥

[٢] راجع المصدر نفسه.



ثانيًا: الشرور الأخلاقيّة:

المقصود من الشرور الأخلاقيّة تلك الشرور والقبائح التي تصدر من أفعال الإنسان، والإشكال المطروح حولها هو أنّه إذا كان الله كُليّ العلم والقدرة، فلماذا يسمح بوقوع الشرّ من الإنسان؟ وخاصّة أنّ الشرور التي تصدر من الإنسان قد تكون في بعض الحالات أشدّ من الشرور التكوينيّة، فالحروب التي سفكت فيها دماء ملايين من الناس سببها الإنسان. فلماذا يسمح الله لمثل هذا الإنسان بالتحكّم بمصير ملايين من الناس، ولماذا يسمح بوقوع الظلم في العالم بهذا الشكل؟

قد يقال في الجواب إنّ الشيطان هو من يحمل المسؤولية عن ذلك إلى جانب الإنسان، فالشيطان يحمل جزءًا كبيراً من المسؤولية، لأنّه يقوم بإضلال الناس، ويحاول غوايتهم، وتزيين الأعمال القبيحة في أعينهم، ويغريهم للوقوع في شراك الشرّ والرذيلة.

ولكن من الواضح أنّ هذا الجواب فيه هروبٌ من الإشكال، حيث يأتي السؤال أنّه إذا كان الأمر كذلك فلماذا خلق الله الشيطان أصلاً، ولماذا سمح له بإغواء الناس وإضلالهم، بل لماذا أذن للإنسان ومكّنه من فعل القبائح والشرور العظيمة؟ ألم يكن بمقدوره أنْ يخلق الإنسان بنحوٍ لا يكون قادرًا على فعل الموبقات وعظائم الشرور، خاصّة أنّه يعلم أنّ الإنسان سوف يرتكب كلّ هذه الرذائل والشرور، فهو كليّ القدرة، وكليّ العلم؟

وقد ورد الجواب على هذه الإشكالية في السلسلة الإيمانيّة الكاثوليكيّة، ومفاده أنّ الحياة الأرضيّة هي حياة أوجدها الله تعالى لتكون محلاً للاختبار والامتحان، والله إنّما سمح للشيطان بأنْ يغوي الإنسان ويضلّه ولكنه في الوقت نفسه لم يمكّنه من السيطرة على الناس بنحوٍ يجبرهم على فعل المعاصي، بل يُزيّن لهم الأمور ويغويهم، فيقعون في شراكه باختيارهم، بل يرى هذا اللاهوتي

أنّنا عن طريق الإيمان أنّ الله يمكنه أنْ يصنع الخير العظيم من خلال الشر، وبالتالي يتحوّل الشرّ إلى نعمة؛ لأنّه من خلال الشرّ يستطيع القلب أنْ يظهر طهره في هذه التجربة الصعبة مع إغواءات إبليس وميوله الشهويّة التي تدفعه إلى ظلمة المعاصي والموبقات، ولكنّه يمتنع عن ذلك وينطلق إلى بحر النور في طاعة الله؛ وبذلك يقوى إيمان الإنسان ويشتدّ، وتفتح له هذه التجربة حلاوة محبة الله[1].

ويرى اللاهوتينورمان غايسلر أنّ الحريّة الإنسانيّة أمرٌ جيّدٌ بلا شكّ، فلا أحد يرغب في أنْ يكون مخلوقًا منزوع الحريّة، فيتحوّل إلى لعبةٍ يتم التحكم بها، ولكن من جهةٍ أخرى فإنّ كون الإنسان حرًّا يعني أنّه من الممكن أنْ يفعل الشرّ، فالحريّة تعني إمكان الاختيار، والإنسان حرٌّ في أنْ يفعل الشرّ، وهو حرٌّ في أنْ يفعل الخير، وأمّا الذي يدفع الإنسان إلى اختيار ها الطريق أو ذاك، فهو أمرٌ يرجع إلى الإنسان نفسه، لا إلى موجودٍ آخر، فلا أحد يجبر الإنسان على فعل الشرّ، بل الشرّ ناشئٌ من اختياره ليس إلاّ، وبالتالي فإنّ ثمّة علاقةً جدليّةً قائمةً بين حريّة الإنسان وبين الخطيئة، ولا يمكن لله بحسب تعبير غايسلر أنْ يقضي على الشرّ والخطيئة من دون أنْ يقضي على الحريّة الإنسانيّة، والقضاء على الحريّة يعني القضاء على كلّ الخير الأخلاقيّ؛ إذ كلّ الخيارات الأخلاقيّة الحسنة هي خيارات حرّة. لولا الاختيار والحريّة لما أمكن أنْ يتحقّق الفعل الأخلاقي، ولا يكون الفعل الإنساني فاضلاً.[2]

حاولنا في هذه الصفحات القليلة أنْ نختصر المعالجة اللاهوتيّة لمشكلة الشرّ، ولا ندّعي أننا استطعنا الإحاطة بمجمل المعالجة اللاهوتيّة لهذه القضية، ولكننا حاولنا أنْ نقدم رؤيةً مختصرةً عن المسار اللاهوتي في علاج هذه القضية الشائكة. ولا بدّ في المقام من تقديم الرؤية الكلاميّة الإسلاميّة في معالجة المسألة

[١] Good & Evil and the Human Condition THE CATHOLIC FAITH SERIES,LibreriaEditriceVaticana United States Conference of Catholic Bishops Washington, DC, volume 4, p: 44.

[٢] Norman. Geisler. If God, why evil, p: 25 – 28.



حتى نتمكّن من تقديم مقارنةٍ علميّةٍ بين الرؤيتين.

ثانيًا: المعالجة الكلاميّة الإسلامية لمسألة الشرّ:

تكتسب مسألة الشر أهميّةً خاصّةً في علم الكلام الإسلامي، لاسيّما لدى الفرق الإسلاميّة التي جعلت من العدل الإلهي أصلاً من أصول مذهبها، مثل المعتزلة والشيعة الإماميّة؛ بلحاظ أنّ نسبة الشرور إلى الله تستلزم نفي اتّصافه تعالى بالعدل، ولذلك فقد نالت هذه المسألة أهميّةً خاصّةً في كلمات المتكلّمين قديمًا وحديثًا.

ولا بدّ من الإشارة إلى مسألةٍ في غاية الأهميّة فيما يرتبط بمعالجة قضيّة الشرّ في علم الكلام الإسلامي، وهي أنّ هذا المبحث مترتّبٌ على واحدةٍ من أهم القواعد الكلاميّة التي وقع الخلاف فيها بين المسلمين، وهي القاعدة المعروفة بالحسن والقبح الذاتيين أو العقليين، فلا بدّ من معالجة هذه القضيّة باختصارٍ قبل الولوج في تفاصيل المعالجة الكلاميّة في هذا المجال.

قاعدة الحسن والقبح الذاتيين أو العقليين:

المراد من الحسن والقبح كما ورد في كلمات الشيخ المظفر: «ويُراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفًا للأفعال الاختياريّة فقط»[1]، وبناءً عليه يكون المراد من الحسن ما يُمدح فاعله عليه ويستحقّ عليه الثواب، وفي المقابل يكون المراد من القبح ما يُذمّ فاعله عليه ويستحق عليه العقاب. ويرى الشيعة الإماميّة أنّ الأفعال تتصف بالحسن والقبح، والعقل يستطيع أنْ يستكشف الحسن والقبح فيها، فالعقل يدرك أنّ الحسن ينبغي فعله، والقبح ينبغي تركه.

وفي مقابل هذا الرأي رأى الأشاعرة، وهم من أهمّ الفرق الإسلامية أنّ الأفعال ليس في ذاتها حسنٌ وقبح، ومن ثَمّ فإنّ العقل لا يمكنه إدراك الحسن والقبح في

[1] المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، تحقيق عباس السبزواري، الطبعة الثانية، مؤسسة بوستان كتاب، قم المقدسة، ١٤٢٧هـ، ص. ٢٢٩.

الأشياء، وما يتوهّمه الناس من إدراكهم للحسن والقبح في الأشياء ناشئٌ من الشرع في الواقع، وليس من إدراك عقولهم، والتزموا أنّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع، وبالتالي فإذا فعل الله فعلاً يصبح حسنًا، وإذا نهى عن شيء يكون قبيحًا، فالفعل الاختياري يكتسب حسنه من فعل الشارع وأمره، وفي المقابل يكتسب قبحه من نهي الشارع عنه. ومن هنا فقد قالوا إنّه لو أمر الله بأنْ يُحشَر المؤمنون في جهنم ويُدخَل الكافرون الجنة لكان ذلك حسنًا، تمسّكًا بقوله تعالى: ﴿**لا يُسألُ عمّا يَفعلُ وهمْ يُسألون**[1]﴾.

ولا شكّ في أنّ لهذه القاعدة أهميّةً كبرى في هذا البحث وفي معالجتنا لقضيّة الشرور؛ لأنّه بناءً على قول الأشاعرة لا يكون لهذا البحث أيّ معنى؛ لإنّ الأشعري لا يرى نفسه مضطرًّا ـ أولا يرى أنّ ثمّة حاجة ـ لتقديم أيّ تبريرٍ لأفعال الله تعالى، فحتى لو فعل ما نراه شرًّا فهو حسن، وهو تعالى لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، فالأفعال إنّما تكتسب حسنها وقبحها من الشارع نفسه. وأمّا القائلون بالحسن والقبح العقليين، فيرون أنّه من المستحيل صدور القبيح والشرّ من الله، لا أنّه إذا فعله يكون حسنًا، بل يمنعون صدوره عنه تعالى وينزّهون أفعاله عن كلّ قبيحٍ أو ظلم.

وبناءً على الشرح المتقدّم، بات من الواضح أنّ معالجة قضيّة الشر إنّما تكون ذات معنى بناءً على رأي الإماميّة وغيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى التي التزمت بالتحسين والتقبيح العقليين. وحذرًا من الإطالة، فإنّنا سنحصر معالجتنا لقضيّة الشر على ما قدّمه الشيعة الإماميّة من حلولٍ في هذه المسألة.

وحرصًا منّا على عدم التكرار فإنّنا لا نعيد بيان الإشكاليّة المرتبطة بالشرور في العالم، بل ندخل مباشرةً في علاج المتكلّمين للمسألة.

---

[١] الأنبياء: ٢٣.

الله في الرؤية الإسلاميّة:

يؤمن المسلمون بإلهٍ عالمٍ قادرٍ حكيمٍ رحيم، ويرى المتكلّمون الشيعة وكذلك المعتزلة منهم أنّ الله أوجد العالم وفق النظام الأكمل والأحسن، فالله لا يوجِد إلّا ما هو أحسن. وبالتالي فهم يرون أنّ النظام الكوني هو الأحسن والأكمل، ولو كان ثمّة ما هو أكمل منه لأوجده الله تعالى.

ومن جهة أخرى يؤمن المسلمون أنّ الله سبحانه وتعالى عادلٌ لا يظلم أحدًا مثقال ذرّةٍ أبدًا، ومن ثَمّ فهم لا يتصوّرون صدور الشرّ منه؛ لأنّ صدور الشرّ منه يخالف حكمته تعالى وعدله من جهة، ويخالف كون ما يصدر عنه هو الأحسن من جهةٍ أخرى.

ومن جهة أخرى يركّز المسلمون في عقيدتهم على التوحيد، وبناءً عليه يكون الله تعالى هو خالق الكون بكلّ ما فيه، ومن هنا قد يُطرح إشكالٌ مفاده أنّه يلزم من ذلك إسناد الشرور الموجودة في العالم إليه تعالى، وفي مقام الجواب عن هذه الإشكاليّة المعقّدة طرح المتكلّمون آراء مختلفة، سنحاول معالجتها في المباحث الآتية.

أقسام الشرور:

الشرور التكوينية:

انطلاقًا ممّا ذكرناه من اعتقاد المسلمين بأنّ الله لا يظلم ولا يصدر منه القبيح، كان على المتكلّمين الإجابة عن إشكاليّة الشرور الموجودة في الكون، وخاصّة تلك الشرور الكونيّة والطبيعية كالزلازل والبراكين والأوبئة والأمراض، فقدّموا في سبيل معالجة هذه القضيّة أجوبةً مختلفة:

1- فوائد الشرور:

يرى كثيرٌ من المتكلمين أنّ كثيراً من الأمور التي نعدّها شرًّا هي خيرٌ في الواقع، فبعض الشرور لها جانب مشرقٌ ومهمٌّ في حياة الإنسان، وبعض ما نراه شرًّا قد نحكم عليه بكونه كذلك انطلاقًا من جهلنا بجهات الخير التي فيه، ويرى الشيخ السبحاني أنّ الجواب على هذه الشبهة يمكن أنْ يتبيّن بعد بيان جملةٍ من الأمور والركائز الأساسيّة التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار، وهي الآتي:

أ- المصالح النوعيّة راجحةٌ على المصالح الفرديّة، فالعقل يحكم بوضوح أنّ المصالح النوعيّة الراجعة إلى المجتمع البشريّ عامّة تتقدّم في أهميّتها على المصالح الفرديّة، وبالتالي فما قد يراه بعض الأفراد شرًّا لهم، هو في الواقع خيرٌ ومصلحةٌ للنوع.

ب- علم الإنسان محدود؛ ولذلك فإنّه كثيراً ما يحكم على الأشياء انطلاقًا من علمه المحدود، بينما الواقع قد يكون شيئًا آخر.

ج- إنّ الإنسان كثيراً ما يحصر ما ينفعه بالمصالح الدنيويّة المادّيّة، ويغفل عن القيم العليا، وبعض الحوادث والبلايا التي يعدها شرًّا قد تكون ضارةً مادّيًّا ولكنها تعدّ عاملاً مهمًّا في توجّه الإنسان نحو القيم الإنسانيّة.

د- يصرح القرآن الكريم بأنّ بعض المصائب التي تقع للإنسان هي نتاج ما قدّمته يده، قال تعالى: ﴿**وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ**﴾ [1].

وبناءً عليه يستخلص الشيخ السبحاني أنّنا عندما نحلّل المصائب والشرور نجد أنّ شبهة تعارض هذه المصائب والشرور مع حكمته تعالى ناشئةٌ من جهل الإنسان وغفلته عن واقعيّة نظام الخلقة وغفلته عن المصالح النوعيّة، وعلى

[1] الشورى: ٣٠.



سبيل المثال فإنّ المصائب والآلام قد تكون خير وسيلةٍ في سبيل تفجير الطاقات الإنسانيّة؛ إذ تدفع الإنسان إلى ابتكار الطرق والوسائل التي تساعده في تجنب هذه المصائب، مضافًا إلى أنّها في كثيرٍ من الأحيان تكون بمنزلة منبّه للإنسان المستغرق في اللذات للرجوع إلى الحقّ، ومن هنا يرى كثيرٌ من الأولياء أنّ البلايا التي تصيبهم هي نعمٌ من الله؛ لأنّها وسيلةٌ لإيصالهم إلى المقامات المعنويّة والروحيّة العاليّة[1].

وليس بالضرورة أنْ يتمكّن الإنسان من معرفة أسرار الكون وأسباب ما يقع له من البلايا والمصائب وخفايا الخير والمصلحة فيها، وقد نقل الشريف الرضي عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة أنّه قال في خطبةٍ له: «**وَلَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَبْتَلِي خَلْقَهُ بِبَعْضِ مَا يَجْهَلُونَ أَصْلَهُ؛ تَمْيِيزاً بِالِاخْتِبَارِ لَهُمْ، وَنَفْياً لِلِاسْتِكْبَارِ عَنْهُمْ، وَإِبْعَاداً لِلْخُيَلَاءِ مِنْهُمْ**»[2].

2- الشرّ أمرٌ عدميّ:

يرى كثيرٌ من المتكلمين أنّ الشرور أمورٌ عدميّة، وينسب الشهيد مرتضى مطهّري هذه النظرة إلى الفلسفة اليونانيّة وإلى أفلاطون بالتحديد، ويرى الشهيد مطهّري أنّ الشرّ أمرٌ عدميّ، والشرور هي نوعٌ من الفقدان والنقص، وليست من نوع الوجود، والقول بعدميّة الشرور لا يعني نفي وجود الشرّ، فهذا مجافٍ للصواب، فالخير والشرّ ليسا منفصلين، وبعبارةٍ أخرى فإنّنا عندما ننظر إلى الخير فينبغي ألّا ننظر إليهما وكأنّ أمامنا شريحتين من الظواهر، إحداها الظواهر الخيرة، والثانية الظواهر الشريرة في الكون، فهذه النظرة في الواقع نظرةٌ صبيانيّةٌ سطحيّة، فالخير والشرّ ليسا متمايزين، بل هما من قبيل الوجود والعدم، فالشرّ إنّما يوصف

[١] راجع: السبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيّات، تخليص: علي الرباني الكلبايكاني، الطبعة الثامنة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة، ١٤٢١هـ، ص: ٢٣٦ ـ ٢٤٦.

[٢] نهج البلاغة، الخطبة ١٩٢.

بكونه كذلك؛ لأنّه نقصٌ مستلزمٌ للعدم، فالجهل شرّ؛ لأنّه عدم العلم، والفقر شرّ؛ لأنّه عدم الغنى، وهكذا[1].

نعم بعض ما نراه من الشرور مثل الحيوانات المفترسة أو الأفاعي والحشرات هي ليست عدميّة بالتأكيد، ولكنّها تُعدّ شرًّا بلحاظ ما تسبّبه من عدمٍ وفقدٍ ونقص، فهذه الشرور قد تسبب نقص عضوٍ، أو فقدان السلامة والراحة. ويمكن تشبيه الشرّ والخير، بالنور والظلمة، فالظلمة في الواقع هي فقدان النور، وليست وجودًا متمايزًا عن النور[2].

ويؤكّد الشهيد مطهري على أنّ الشرور أمورٌ نسبيّة، فالعقرب مثلاً ليس شرًّا في نفسه، فهو خيرٌ بالنسبة للعقرب، ولكنّه شرٌّ بالنسبة إلى الإنسان، وعلى سبيل المثال فإنّ البقرة مثلاً هي مصدر خيرٍ للإنسان ولا يعدّها شرًا؛ لأنّها مصدر من مصادر الخير بالنسبة إليه.

ولكن هذا الجواب قد لا يكون كافيًا؛ لأنّ السؤال الذي يمكن أنْ يُطرح في هذا المجال أنّه لماذا وجدت هذه الأمور العدميّة التي لا تستقلّ عن ملزوماتها الوجوديّة، فالسؤال ينبغي أنْ يتوجّه إلى سبب وجود هذه الموجودات التي تستلزم هذه الأمور العدميّة لا عن سبب وجود الشرور التي هي أمورٌ عدميّة.

يمكن القول إنّ هذه الأمور العدميّة هي جزءٌ من نظام الخلق، الذي أوجده الله وفق النظام الأحسن والأكمل الذي يوصل الإنسان إلى سعادته وكماله الأبدي، فكثيرٌ من الشرور التي نراها في الحقيقة ليست شرورًا وجدت لتؤذي الإنسان وتحزنه وتؤلمه، بل إنّ هذه الشرور جزءٌ من نظام الخلق، ولولا القبيح لما فهمنا ولما استشعرنا الحسن والجمال، ولولا التمايز والاختلاف في نظام الكون

---

[١] راجع: يوسفيان، حسن: دراسات في الكلام الجديد، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١٦، ص: ١٧٥.

[٢] راجع: مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، الطبعة الأولى، مؤسسة أم القرى، بيروت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص: ١٩٦ ـ ٢٠٥.

لكانت المادة مادّةً واحدة، بينما نجد في الحقيقة أنّ التمايز والاختلاف جزءٌ من جمال الكون وخلّاقيّته.

ثانيًا: الشرور الأخلاقيّة

ذكرنا في ما سبق أنّ المراد من الشرور الأخلاقيّة تلك الشرور التي يفعلها الإنسان، أي القبائح الصادرة من فعل الإنسان[1]. وقد عولجت إشكاليّة صدور الشرّ من الإنسان من جهتين:

الجهة الأولى أنّه كيف يمكن لله تعالى أنْ يخلق الإنسان ويمكّنه من فعل الخير والشرّ، مع أنّه تعالى يعلم أنّ الإنسان سيختار فعل الشرور أحيانًا، والجواب عن هذه الشبهة واضح وهي أنّ الله سبحانه وتعالى إنّما خلق الإنسان لأجل أنْ يصل إلى كماله اللائق به، والوصول إلى الكمال لا يمكن أنْ يتمّ إلّا من خلال الفعل الاختياري، ومقتضى الفعل الاختياري أنْ يصدر الشرّ من الإنسان.

ومن هنا فقد يُثار اعتراضٌ أساس في المقام، وهو أنّه إذا كان الله يعلم أنّ الإنسان سيختار فعل المعصية والشرّ، فهل هذا يعني أنّ الله أراد من الإنسان ذلك، ولو لم يرد لما خلقه مختارًا، ولما أقدره على ذلك؟ يقول الشيخ محمّد تقي اليزديّ في الجواب عن الإشكاليّة المذكورة: «من المميزات الرئيسة للإنسان اختياره وإرادته الحرّة، ولا شكّ بأنّ التوفّر على قوة الإرادة والاختيار يعدّ من الكمالات الوجوديّة، حيث يعد الواجد لها أكمل من الفاقد، ولكن ما يلازم صفة الاختيار أنْ يكون قادرًا على ممارسة الأفعال الحسنة الخيّرة التي توصله إلى كماله النهائي والأبدي، وكذلك يكون قادرًا على ارتكاب الأفعال القبيحة لتتجه به إلى السقوط في حضيض الخسران والشقاء الأبدي، وبطبيعة الحال فما تتعلّق به الإرادة الإلهيّة أصالةً هو تكامله، ولكن بما أنّه يلزم من التكامل الاختياري للإنسان إمكان السقوط والانحطاط أيضًا، والذي يحصل نتيجة الانصياع للأهواء

[١] ولا شكّ في أن هذا المبحث يبتني على الاعتقاد بأنّ الإنسان مختار وهو ما ذهبت إليه الإمامية، بخلاف بعض الفرق الإسلامية التي التزمت بالجبر وما شابهه من مبانٍ.

النفسيّة والنزوات الشيطانيّة؛ لذلك تتعلّق الإرادة الإلهيّة بالتبع بهذا السقوط الاختياري»[1].

الجهة الثانية في معالجة هذه القضية تنطلق من التوحيد الأفعالي، حيث ثبت في المعارف الإلهيّة والفلسفيّة أنّ الكون منذ بدايته إلى منتهاه مخلوقٌ بإرادة إلهيّةٍ واحدة، وهذا يعني أنّ كلّ ما في الكون مخلوقٌ بإرادة الله تعالى، ويحكم النظامَ الكوني نظام طولي كما يسميه الشهيد مطهّري، حيث يقول: «إنّ علو الذات الإلهيّة وقدسيتها يقتضيان أنْ يكون انتساب الموجودات إليه (جلّ وعلا) ترتيبيًا، أي أنْ يكون إيجادها وصدورها عنه متسلسلاً بحسب رتبها»[2].

وانطلاقًا من هذا المبدأ فقد ذهب الشيعة الإماميّة من بين الفرق الإسلامية إلى القول بـ (أمر بين أمرين)، فيما يتعلّق بالأفعال الاختياريّة للإنسان، وذلك استنادًا إلى بعض النصوص والروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ومنها ما رواه الصدوق في (عيون أخبار الرضا)، قال: «حدّثنا أبي رضي الله عنه قال: حدّثنا سعد بن عبد الله قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن خالد البرقيّ عن أبيه عن سليمان بن جعفر الحميريّ عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده الجبر والتفويض فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا يختلفون ولا يخاصمكم عليه أحدٌ إلا كسرتموه؟ قلنا: إنْ رأيت ذلك. فقال: إنّ الله تعالى لم يُطعْ بإكراهٍ، ولم يُعصَ بغلبةٍ، ولم يهملِ العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم والقادر على ما أقدرهم عليه، فإنْ ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادًّا، ولا منها مانعًا، وإنْ ائتمروا بمعصيته، فشاء أنْ يحول بينهم وبين ذلك فعل وإنْ لم يحل، ففعلوا فليس هو الذي أدخلهم فيه. ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصمَ من

[١] اليزدي، محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، الطبعة الثامنة، دار الرسول الأكرم، بيروت، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م، ج١، ص: ١٩٣.

[٢] مطهري، العدل الإلهي، مصدر سابق، ص: ١٦٩.

خالفه»[1].

وفي روايةٍ أخرى قال: «حدّثنا أبي (رضي الله عنه)، ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رضي الله عنه) قالا: حدّثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: إنّ أصحابنا بعضهم يقول بالجبر، وبعضهم يقول بالاستطاعة؟ فقال لي: اكتب قال الله تعالى: يا بن آدم بمشيتي أنت الذي تشاء، وبقوّتي أدّيت لي فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعًا بصيراً قويًّا ما أصابك من سيّئةٍ فمن نفسك، وذلك أنيّ أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيّئاتك منّي؛ وذلك أنيّ لا أسال عمّا أفعل وأنتم تسألون ونظمت لك كل شيء تريد»[2].

ومن الروايات ما رواه الكليني عن: محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن الحسن زعلان، عن أبي طالب القمّيّ عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قُلْتُ أَجْبَرَ اَللَّهُ اَلْعِبَادَ عَلَى اَلْمَعَاصِي؟ قَالَ لاَ، قُلْتُ فَفَوَّضَ إِلَيْهِمُ اَلْأَمْرَ؟ قَالَ: قَالَ: لاَ، قَالَ: قُلْتُ: فَمَا ذَا؟ قَالَ لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ»[3].

وبمقتضى هذه الروايات فإنّ أفعال الإنسان تنتسب إليه حقيقةً، ولكنّها تنتسب إلى الله في الوقت نفسه، وهذا يحتاج إلى شرحٍ وبيان، إذ إنّه بناءً على ما ذكرناه في حقيقة التوحيد الأفعاليّ، فإنّ الأفعال تصدر من الإنسان وتنتسب إليه مباشرة، كما أنّها تنتسب إلى الله بنحو الطوليّة؛ بلحاظ أنّ الإنسان مخلوقٌ أوجده الله تعالى، وبمقتضى كونه معلولاً فإنّه لا ينفصل عن علّته الحقيقيّة لحظةً واحدة، فهو في كلّ آنٍ مرتبط تمام الارتباط بعلّته، وبعبارةٍ أخرى الإنسان موجودٌ مفتقرٌ في

---

[1]-الصدوق، عيون أخبار الرضا، الطبعة الأولى، دار الأعلمي، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. ج٢، ص: ١٣١ ـ ١٣٢.

[2] المصدر نفسه، ج٢، ص: ١٣٢.

[3] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاريّ الطبعة الثالثة، دار الكتب الإسلاميّة، قم، ١٣٨٨، ج١، ص: ١٥٩.

وجوده وبقائه إلى الله تعالى، وبالتالي فإنّ كلّ ما يصدر منه من أفعال لا يمكن أنْ يكون مستقلاًّ في فعلها، بل هو محتاجٌ في إيجادها إلى الله تعالى.

يقول الشيخ اليزدي في بيان ذلك إنّ الإنسان يعجز عن إدراك كنه علاقة الله تعالى بالأشياء؛ لأنّ هذه العلاقة لا تشبه علاقتنا نحن بأفعالنا، ولكن مع ذلك فإنّنا يمكن أنْ ندرك: «أنّه لولا إرادة الله لم يبقَ أيّ شيءٍ في ساحة الوجود، وهذا يعني أنّنا نعترف بفاعليّة الله في أعلى المستويات، وبفاعليّة الوسائط في مستويات أدنى، ولا يعني هذا إنكار الفاعليّة في المستويات الدنيا، فالنار هي التي تحرق والماء هو الذي يطفئ الظمأ، ولكن الاحتراق لا يتمّ إلّا إذا كان لدينا نار وقطن وهواء، وهذه الأشياء كلّها قائمة بالذات الإلهيّة المقدّسة»[1].

وبناءً على ما ذكرناه في تفسير التوحيد الأفعاليّ يقول الشيخ اليزدي: «... أن استناد الأفعال الاختياريّة الإنسانيّة إلى الله تعالى لا ينافي استنادها للإنسان نفسه؛ لأنّ أحدهما في طول الآخر ولا تزاحم بينهما....فإنّ هاتين الإرادتين ليستا في عرضٍ واحد ومستوى واحد، ولا يمتنع الجمع بينهما، ولا يؤثّران في تحقّق الأفعال بالتناوب والبدليّة، بل إنّ إرادة الإنسان كأصل وجوده نفسه مرتبطة بالإرادة الإلهيّة»[2]. وبهذه الطريقة يتم حلّ الإشكاليّة من الجهة الثانية وهي الجهة التوحيديّة.

ويمكن بيان هذه الجهة في الجواب من الجهة التوحيديّة استنادًا إلى القرآن الكريم، إذ أشارت بعض آياته إلى مطلب دقيق ولطيف يستحقّ التأمّل، حيث يقول تعالى: ﴿**أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۞ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ**

---

[١] اليزدي، محمد تقي مصباح: معارف القرآن، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، الطبعة الأولى، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ج١، ص: ١٣٥.

[٢] المصدر نفسه، ص ١٨٤.

وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا[1]﴾، نزلت الآية بعد معركة أحد، بعد أنْ قال بعض المسلمين إنّ ما يصيبهم من حسنةٍ ونصر فهو من الله، وما يصيبهم من خسارةٍ وهزيمةٍ فهو من النبيﷺ، وقد بيّنت الآية الأولى النسبيّة الوجوديّة في كلّ الأفعال، حيث ردّت الآية على هؤلاء قوله تعالى﴿: **قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**﴾، فالآية تشير بصراحةٍ إلى أنّ كلّ شيءٍ يستند وجوديًا إلى الله ﴿**كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**﴾، وأما الآية الثانية فقد أشارت إلى تفصيلٍ آخر يرتبط بالانتساب السببي للأشياء، فبيّنت الآية أنّ كلّ حسنةٍ فهي من الله ﴿**مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ**﴾، وأما السيئة فالسبب في وقعها على الإنسان هو الإنسان نفسه، ﴿**وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**﴾. ولعله يمكن القول إنّ الآية وحدها تكفي في إثبات الإعجاز القرآني.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما ذكرناه من الأجوبة المختلفة حول مسألة وجود الشر وانتسابه إلى الله تعالى يُعدّ كافيًا في رفع الشبهات المرتبطة بهذه القضية وخاصّة من قبل الملحدين الذي ينكرون وجود الله تعالى انطلاقًا ممّا يرونه من شرورٍ ومصائب في عالم الدنيا؛ إذ يعدّون وجودها لا ينسجم ولا يجتمع مع الإيمان بوجود الله.

دراسةٌ مقارنةٌ بين الرؤيتين الكلاميّة واللاهوتيّة:

لا شكّ في أنّ التأمّل في الرؤيتين اللاهوتيّة والكلاميّة يقف على التقارب الشديد في علاج الشبهة، حيث إنّه من الواضح أنّ الرؤيتين تنطلقان في معالجتهما من الأصل التوحيدي لله خالق كلّ الأشياء؛ فالإسلام والمسيحيّة يرفضان وجود إلهٍ للخير وإلهٍ للشر، بل يرفضان وجود مخلوقٍ خارجٍ عن قدرة الله وسيطرته يمكن نسبة الشرور إليه، فكلّ الوجود تحت السلطة الإلهيّة التامّة.

---

[١] النساء، الآيتان ٧٨ ـ ٧٩.

كما تتفق الرؤيتان في النظر إلى الشرور بعدّها أعدامًا أو نقصًا في الوجود، مع الاعتراف بأنّ ذلك لا يعني أنّها ليست موجودة، فهي أمورٌ عدمية لكنّها حقيقية؛ ولذلك فإنّنا نتألّم ونتعب ونشقى بسببها.

كذلك نجد أنّ الرؤية اللاهوتيّة والكلاميّة تتفقان في الدعوة إلى النظر إلى المصائب والبلايا التكوينيّة بلحاظ كونها تقع في صالح الإنسان، وأنّه يمكنه الاستفادة منها في تمتين إيمانه، وترسيخ عقائده، وارتباطه بالله تعالى.

لكن من جهة أخرى فإن ثمّة بعض الفروقات في طريقة المعالجة لا بدّ من بيانها والإشارة إليها، ومنها: تنطلق الرؤية اللاهوتيّة في معالجتها لقضيّة الشرور من مبادئ أو أسسٍ ثلاثة، هي:

- الأولى: علم الله تعالى.
- الثانية: قدرته المطلقة.
- الثالثة: أنّ الله هو الخير والمحبّة المطلقة.

وبناءً عليه نجد أنّ مبدأ المعالجة بل مبدأ الإشكاليّة ينطلق من هذه الأسس الثلاثة المذكورة.

أمّا في الرؤية الكلاميّة فإنّ الأسس التي ينطلق منها علم الكلام فهي:

- الأولى: العدل الإلهي؛ ولذلك نجد أنّ المتكلّمين عالجوا المسألة في باب العدل.

- الثانية: التوحيد الأفعالي؛ ولذلك نجد أنّ المتكلّمين ولاسيّما المعاصرين منهم عالجوا قضيّة الشرور من هذه الجهة، وبحثوا فيها بشكلٍ معمّق، ولكننا لا نجد أثرًا لهذه الجهة في الدراسات اللاهوتيّة.

- الثالثة: الحكمة الإلهيّة.

ومن جهات الافتراق بين الرؤيتين أنّ الرؤية اللاهوتيّة تنطلق من مُسلَّمةٍ لا نقاش فيها وهي حريّة الإرادة الإنسانية، وأمّا في الرؤية الكلاميّة فإنّ هذا الأصل

محلّ نقاشٍ بين المتكلّمين، وعلى كلّ حال فإنّ الرؤية اللاهوتيّة والرؤية الإسلاميّة عند المتكلّمين من الشيعة الاثني عشريّة واحدةٌ من هذه الجهة.

كذلك لا بدّ إلفات النظر إلى أنّ الإشكاليّة في الرؤية الكلاميّة تنطلق من قاعدةٍ كلاميّةٍ تُعدّ من أهمّ القواعد الكلاميّة التي لها مدياتٌ واسعةٌ في علم الكلام، وهي قضيّة الحُسن والقبح العقليين، ولكننا لا نجد أثرًا لهذا البحث في الدراسات اللاهوتيّة بحسب اطّلاعي القاصر في هذا المجال.

وأخيرًا فإننا نشير إلى أنّ هذا البحث واسعٌ جدًا، ويحتاج إلى دراسةٍ معمّقةٍ وشاملة، ولقد حاولنا في هذا البحث المختصر دراسة المعالجة اللاهوتيّة والكلاميّة في محاولةٍ لاستكشاف نقاط الاختلاف والافتراق بين الرؤيتين. ولا يخفى أنّ البحث يفتح الباب أمام دراسةٍ أعمق لهذه القضيّة الشائكة لعظيم أهميّتها وتأثيرها على إيمان الإنسان بالله، ونظرته إليه تعالى.

قائمة المصادر والمراجع

*القرآن الكريم
١- أوغسطين: الاعترافات، ترجمة: إبراهيم المغربي، الطبعة الأولى، البيت التونسي للعلوم والآداب والفنون ـ بيت الحكمة، تونس، ٢٠١٢م.
٢- الرضي: نهج البلاغة (مجموع مع اختاره الشريف الرضي من خطب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وكلماته)، شرح: الشيخ محمّد عبده، د. ط، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
٣- السبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيّات، تلخيص: علي الرباني الكلبايكاني، الطبعة الثامنة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٤٢١هـ.
٤- الصدوق، عيون أخبار الرضا، الطبعة الأولى، دار الأعلميّ، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٥- الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاريّ، الطبعة الثالثة، دار الكتب الإسلاميّة، قم، ١٣٨٨.
٦- مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، الطبعة الأولى، مؤسسة أم القرى، بيروت، ٢٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٧- المظفّر، محمّد رضا: أصول الفقه، تحقيق عباس السبزواري، الطبعة الثانية، مؤسسة بوستان كتاب، قم المقدسة، ١٤٢٧هـ.
٨- اليزدي، محمّد تقي مصباح: معارف القرآن، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، الطبعة الأولى، الدار الإسلامية، بيروت،١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
٩- اليزدي، محمّد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلاميّة، الطبعة الثامنة، دار الرسول الأكرم، بيروت، ٢٤٢٩هـ/٢٠٠٩م.
١٠- يوسفيان، حسن: دراسات في الكلام الجديد، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١٦.

المصادر الأجنبية

1. Norman. Geisler. If Gof, why evil, Published by Bethany House ,Publishers,2011

2. John G. Stackhouse, Jr., Can God Be Trusted? Faith and the Challenge .of Evil, New York, Oxford OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1998

3. Good & Evil and the Human Condition THE CATHOLIC FAITH SERIES, LibreriaEditriceVaticana United States Conference of Catholic .,Bishops Washington, DC

4. المراجع الإلكترونية

5. - جون ماك أرثور، لماذا يسمح الله بوجود الشر والمعاناة في العالم؟ محاضرة منشورة على يوتيوب، يمكنه مراجعتها على الرابط التالي: https://www.youtube. ،com/watch?v=6LFzk1afiD8

مدرسة الريّ الكلامية

((دراسةٌ تحليليّةٌ نقديّةٌ))

السيد جمال الدين الموسوي(*)

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

* عضو اللجنة العلميّة في المعهد العالي للعلوم والثقافة ، و باحثٌ في مركز أبحاث القرآن والحديث.

مُلخَّص:

من الممكن بحث كلام الإمامية ـ من الناحية التاريخية ـ في مختلف المدارس. فحتى القرن الخامس للهجرة كانت هناك في المجتمع الشيعي مدرستان كلاميتان، وهما مدرسة قم، ومدرسة بغداد، وبالتدريج تحوّلت مدرسة بغداد لتصبح هي القراءة الرسمية للتشيّع في المحافل العلمية. وبعد رحيل الشيخ الطوسي، عمد الكثير من تلاميذه وتلاميذ السيد المرتضى إلى الهجرة نحو الريّ، ومهّدوا الأرضية لظهور مدرسة كلامية جديدة. يمكن تناول البحث بشأن المتكلمين في الريّ ضمن ثلاث طبقات، حيث يمكن مشاهدة اختلاف آرائهم الكلامية عن مدرسة بغداد في الجيل الأخير بشكل ملحوظ. إن التأكيد على مسألة الإمامة ـ كما هي الحالة بالنسبة إلى مدرسة بغداد ـ والتعامل الفكري مع المفكرين المتأخرين من المعتزلة، من خصائص هذه المدرسة الكلامية.

الكلمات المفتاحية

التشيّع، علم الكلام، المدرسة الكلامية في الريّ، مدرسة بغداد، منتجب الدين.

Verbal Ray School

By: Mr. Jamal Al-Din Al-Mousawi
Arabization: Hassan Ali Matar Al-Hashemi

Abstract

It is possible to examine the words of the Imamate historically in various schools. Until the fifth century of the Hijra, there were two schools in the Shia community, namely the Qom school and the Baghdad school, and gradually the Baghdad school became the official reading of Shiism in scientific forums. After the leaving of Sheikh Tusi, many of his students and those of Sayeed al-Murtada migrated to irrigation, paving the ground for the emergence of a new theological school. The research on speakers in Ray can be approached in three layers, where their verbal opinions about the Baghdad school in the last generation can be seen to differ significantly. The emphasis on the issue of the imamate, as is the case with the Baghdad school, and the intellectual dealings with the later Mu'tazila intellectuals, are characteristic of this theological school.

Keywords: Shi'ism, theology, Baghdad school, theological school in Ray, Muntajb al-Din.

مدخل

لقد اجتاز مذهب التشيّع مراحلَ متنوّعة، وشهد كثيراً من المنعطفات. وكان في بعض هذه المراحل رائدًا في إنتاج المحتوى الكلاميّ والتأسيس للبنى الاعتقاديّة التحتيّة، كما عاش فتراتٍ من الركود والجمود أيضًا[1]. إنّ القراءة الدقيقة لهذه المراحل ترشدنا إلى وجود أفكارٍ واحدةٍ في برهةٍ زمانيّة بين أشخاصٍ بعينهم، في حقلٍ جغرافيّ خاصٍّ يشير إلى اسم تلك المدرسة الكلاميّة. وإنّ البحث الدقيق في هذه المدارس وكيفيّة تبلورها وأفولها، ومعرفة خصائصها البارزة، سوف يساعدنا في تحليل وبيان الاختلاف في الأفكار الكلاميّة.

إنّ المدارس الشيعيّة الشهيرة حتى أوائل القرن الخامس للهجرة، كانت مدرسة الكوفة، ومدرسة قم، ومدرسة بغداد. وقد اكتسبت مدرسة بغداد بظهور الشيخ المفيد رونقًا جديدًا، وأخذت هذه المدرسة تنتشر بالتدريج في المناطق المختلفة؛ فتحوّلت في أواخر القرن الخامس للهجرة إلى المدرسة الفكريّة الأفضل في مجتمع الشيعة. وبعد اجتياح طغرل بك[2] لبغداد عام 447 هـ، وهجرة الشيخ الطوسي إلى النجف الأشرف، أخذت هذه المدرسة تتّجه نحو الأفول بالتدريج، ومع تفرّق تلاميذ السيّد المرتضى والشيخ الطوسي في مدنٍ مثل: طرابلس، وحلب، والريّ، ورحيل الشيخ الطوسي عن هذه الدنيا سنة 460 للهجرة، زالت هذه المدرسة في أوج قوّتها وازدهارها.

[١] - انظر: السبحاني، محمد تقي، شهيدين در كشاكش دو جريان كلامي مدرسه حلّه (الشهيدان في تجاذبات تيّارين كلاميّين في مدرسة الحِلَّة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٥٦، ص ٢٣ ـ ٢٨، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] - طغرل بك أبو طالب محمد بن ميكائيل بن سلجوق (٩٩٠ ـ ١٠٦٣ م): ثالث حكّام السلاجقة. قام بتوطيد أركان الدولة السلجوقيّة وبسط سيطرة السلاجقة على إيران وأجزاء من العراق. (المعرِّب).

إنّ الخصيصة الأصليّة لمدرسة بغداد الكلاميّة تقوم على الأدلّة العقليّة والنقل المتواتر في المسائل الكلاميّة، مع اختلاف يسيرٍ في مساحتيهما، وكانت هذه الخصيصة شائعة بين المتكلّمين في هذه المدرسة. وبعد وفاة الشيخ الطوسي حلَّ محلَّه نجله الحسن بن محمّد المعروف بأبي علي الطوسي وابن الشيخ، ولكن بالنظر إلى تفرّق النواة الأصليّة للمتكلّمين، فإنّ هذه المدرسة لم تتمكن من استعادة رونقها ومجدها الضائع أبدًا.

وكانت مدينة الريّ بالنظر إلى امتلاكها حوزةً روائيّةً منذ عصر الشيخ الكليني والشيخ الصدوق، تشكّل أفضل معقلٍ مناسبٍ للتشيّع من الناحية الفكريّة. وبعد هجرة كثيرٍ من الدارسين في مدرسة بغداد إلى مدينة الرّي، توفّرت الأرضيّة المناسبة لظهور مدرسةٍ كلاميّةٍ بعد مدرسة بغداد، وتمّ تأسيس النواة الأولى لهذه المدرسة الكلاميّة. إنّ الجوهر الأصلي لهذه المدرسة وتفكيرها، هو التفكير ذاته في مدرسة بغداد، حيث تجلّى في مراحل هذه المدرسة المختلفة وعند مختلف علمائها. وعلى الرغم من أنّ بعض علماء هذه المدرسة كان لهم اتّجاه روائي، وقد هاجموا في أعمالهم الأسلوب الكلاميّ لمدرسة بغداد، فإنّهم في نهاية المطاف أخذوا يبيّنون أفكار مدرسة بغداد ولكن بعد صبّها في بوتقه الحديث، ولم يؤسّسوا لتفكيرٍ جديد. ومن هنا يمكن عدّ المدرسة الكلاميّة في الريّ امتدادًا للمدرسة الكلاميّة في بغداد، مع فارق أنّ كثيراً من عناصر تلك المدرسة صارت تعرض بعد تغليفها بالروايات، وهذا الأسلوب هو الذي يميّز مدرسة الريّ من مدرسة بغداد. ومن هنا يمكن عدُّ مدرسة الريّ مدرسةً كلاميّةً، وأنّها لا تختلف عن المدرسة الكلاميّة في بغداد إلاّ في الأسلوب والمنهج.

نسعى في هذه المقالة ــ من خلال قراءة الفضاء التاريخيّ لمدينة الريّ في القرنين الخامس والسادس للهجرة، وبحث الآراء الكلاميّة للمتكلّمين في هذه المدرسة ــ إلى تقديم تقريرٍ عن المناخ الكلاميّ الموجود في الريّ، وبيان الأسلوب الكلاميّ لهم، والاختلافات المحتملة في هذا الشأن. ومن أجل تحديد

المنهج والأسلوب الكلامي لهم، بحثنا المسائل الاختلافيّة بين أصحاب المنهج العقليّ وأصحاب المنهج النقليّ، من قبيل: بحث العوالم السابقة، وعلم الله وإرادته، والقضاء والقدر والبداء في آراء العلماء المؤثّرين، وبذلك يتمّ العمل على استنباط منهجهم الكلامي.

الحاضنة السياسيّة والاجتماعيّة لمدينة الريّ في القرنين الخامس والسادس للهجرة

شهد القرنان الخامس والسادس للهجرة حضورًا لدولتين، وهما: الدولة الغزنويّة، والدولة السلجوقيّة؛ فقد حكم الغزنويّون حتى أواسط القرن الخامس للهجرة، وبسطوا سلطانهم على شرق إيران ومنطقة الريّ.

إن الأحداث التي وقعت قبل وصول السلاجقة، تعود إلى النصف الأوّل من القرن الخامس للهجرة، إذ تزامنت مع ظهور المدرسة الكلاميّة في بغداد. يجب اتباع أثر الشرائط السياسيّة / الاجتماعيّة لمدينة الريّ، في عصر المدرسة الكلاميّة لها من بداية ظهور السلاجقة وحكم طغرل بك.

إنّ ظهور مدرسة الري قد تزامن ـ من الناحية التاريخيّة ـ مع بسط السلاجقة الأتراك سلطتهم في شرق البلاد الإسلاميّة، الذين أخذوا بالتدريج يوسّعون من الرقعة الجغرافيّة لدولتهم، وفي عام 447 للهجرة، تمكّن طغرل بك من اجتياح بغداد، وإعادة الخليفة العبّاسي إلى عاصمة الخلافة مجدّدًا. وبعد استيلاء السلاجقة على الحكم ـ وكانوا من الذين أسلموا حديثًا واعتنقوا المذهب الحنفي ـ فقَدَ الشيعةُ ما كانوا ينعمون به من الهدوء النسبيّ على مدى سنواتٍ في ظلّ حكم آل بويه، وعاد الضغط وتشديد الوطأة على الشيعة مرّة أخرى. وقد أصدر عميد الملك الكندري[1] ـ وزير طغرل بك ـ أمرًا بلعن الشيعة والأشاعرة من فوق

[١] - عميد الملك الكندري، أبو نصر محمّد بن منصور بن محمد (٤١٥ ـ ٤٦٥ هـ): وزير السلطان السلجوقي طغرل بك، وأوّل وزير لدولة السلاجقة. كان معتزليًّا. ولما مات طغرل صار وزيرًا لألب أرسلان قليلًا، ثمّ نكب؛ حيث أمر بالقبض عليه=

المنابر، ومهّد الأرضيّة لتضييق الخناق على الشيعة، وإثارة الصراعات المذهبيّة[1].

بعد مقتل عميد الملك سنة 456 للهجرة، استوزر نظام الملك[2] لألب أرسلان[3]، ومن بعد لملكشاه[4].[5] وقد قام نظام الملك بإعادة علماء الأشاعرة والشافعية، من أمثال: إمام الحرمين الجويني[6]، وأبي القاسم القشيري[7] ـ بعد أنْ

=وأنفذه إلى مرو الروذ، ومكث هناك معتقلاً لعامين، ثم قتله غلامان وحملا رأسه إلى عضد الدولة. (المعرِّب).

[١] - انظر: ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٢٠٩، دار صادر، ١٣٨٥ هـ.

[٢] - نظام الملك قوام الدين الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي (١٠١٨ ـ ١٠٩٢ م): أحد أشهر وزراء السلاجقة، كان وزيرًا لألب أرس وابنه ملكشاه. وكان داعيًا للعلم والأدب؛ أنشأ المدارس المعروفة باسم (المدارس النظاميّة)، وجذب إليها كبار الفقهاء والمحدّثين، وفي مقدمتهم أبو حامد الغزالي، اغتاله الإسماعيليون. (المعرِّب).

[٣] - ألب أرسلان أبو شجاع محمد بن جغري بك داود بن ميكائيل بن سلجوق بن دقاق التركماني (١٠٢٩ ـ ١٠٧٢ م): أحد أكبر ملوك السلاجقة وثاني ملوكهم. عرف باسم ألب أرسلان ومعناه في اللغة التركية (الأسد الباسل). حكم أقاصي بلاد ما وراء النهر إلى أقاصي بلاد الشام، وعلى الرغم من عظم مملكته فإنّه كان تابعًا للخلافة العباسيّة في بغداد. (المعرِّب).

[٤] - جلال الدولة ملكشاه ابن أرسلان (١٠٥٥ ـ ١٠٩٢ م): ثالث سلاطين الدولة السلجوقيّة. (المعرِّب).

[٥] - انظر: ابن كثير، ؟، ج ١٢، ص ٩٢، ١٤٠٧ هـ.

[٦] - إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الشافعي الأشعري (٤١٩ ـ٤٧٨ هـ): فقيهٌ وأصوليٌّ ومتكلّمٌ شافعيّ. ولد في جوين (من نواحي نيسابور)، ورحل إلى بغداد، ثم إلى مكّة حيث أقام بها أربع سنوات، ثم ذهب إلى المدينة المنوّرة فأفتى ودرّس هناك جامعًا طرق المذاهب؛ فلُقِّب بـ (إمام الحرمين)، ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظاميّة. (المعرِّب).

[٧] - أبو القاسم القشيري عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة (٣٧٦ ـ ٤٦٥ هـ): إمام الصوفيّة، وصاحب الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول والشعر والأدب. (المعرّب).

تمّ إجلاؤهما من الوطن في عهد عميد الملك ـ من المنفى إلى أرض الوطن[1]، لكنّ سياسة الضغط وتضييق الخناع على الشيعة قد استمرّت حتى نهاية وزارة نظام الملك، إلى أنْ قام شخصٌ من الفرقة الإسماعيليّة واغتاله في العاشر من شهر رمضان سنة 485 هـ[2]. كما وقد مات ملكشاه في النصف من شوال في العام نفسه في بغداد[3]. وبعد موت ملكشاه، احتدم الصراع بين الأمراء على السلطة، وعصفت النزاعات الداخليّة، وآلَ حكم السلاجقة إلى الضعف، وتم تقسيم الدولة بين الأمراء، وظهر بذلك سلاجقة الروم وسلاجقة العراق[4]. واستمر هذا الوضع بجميع منعطفاته وتعرّجاته إلى نهاية عصر السلاجقة ومقتل طغرل الثالث[5] سنة 590 للهجرة[6].

ومن الناحية الاجتماعيّة فقد كانت مدينة الريّ تتشكل من طوائف وفرقٍ مختلفة، مثل: الشوافع، والأحناف، والشيعة، وكان من شأن أدنى حادثةٍ صغيرةٍ أنْ تؤدي إلى تفجير الوضع واندلاع نزاعاتٍ طائفيّة على نطاقٍ واسع. ولمّا كان السلاجقة أنفسهم على المذهب الحنفي؛ فقد سعوا ما أمكنهم إلى اتّخاذ أئمة الجماعات في المساجد، والخطباء في المنابر، والقضاة في المحاكم من بين الأحناف، وعمدوا إلى استعمالهم في مدة حكمهم. ولاحقًا عندما وصل نظام

[١] - انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٢٠٩، ١٣٨٥ هـ ش.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٤.

[٣] - انظر: المصدر أعللاه، ص ٢١٠.

[٤] - وهناك سلاجقة كرمان، وسلاجقة همذان، وسلاجقة الشام أيضًا. (المعرِّب).

[٥] - طغرل الثالث (١١٦٩ ـ ١١٩٤ م): آخر سلاطين الدولة السلجوقيّة. ابن السلطان أرسلان شاه ووريثه في الملك. عُرف ببراعته في الشعر الفارسي. مُنيَ بهزيمة على يد علاء الدين تكش، وقُتل قرب مدينة الريّ، وأُرسل رأسه إلى الخليفة العبّاسي أحمد الناصر لدين الله في بغداد؛ فسقطت بمقتله الدولة السلجوقيّة. (المعرِّب).

[٦] - انظر: كسائي، نور الله، مدارس نظاميه وتأثيرات علمي واجتماعي آن (المدارس النظاميّة وآثارها العلميّة والاجتماعيّة)، ص ٨، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

الملك إلى منصب الوزارة ــ وكان شافعيًا ــ أخذ بالتدريج يستعمل علماء الشافعيّة في مناصب الدولة أيضًا[1].

وفي النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة إلى السنوات الأولى من القرن السادس للهجرة، لم نشهد سوى قليلٍ من الآثار الكلاميّة للشيعة في هذه المرحلة، ويعود السبب في ذلك إلى استمرار الضغوط الشديدة من قبل أجهزة الحكم ضد الشيعة، ولا سيّما من قبل أمثال عميد الملك ونظام الملك، ولكن لمّا آلت السلطات في مركز القرار إلى الضعف في نهاية هذا القرن، فقد تغيّر الوضع، وتمّ تأليف كثيرٍ من الكتب الكلاميّة وغير الكلاميّة في هذه المدرسة في منتصف القرن السادس للهجرة. وفي هذه المدّة لا ينبغي أنْ نتجاهل دور الوزراء الشيعة ونفوذهم في أجهزة السلطة، ودولة السلاجقة[2].

وينبغي عدّ السنوات الأولى من القرن السادس للهجرة بداية مرحلة ازدهار الشيعة بعد سنواتٍ من الضغط والعنت، إذ تزامنت بداية هذه المرحلة مع بداية ظهور المدرسة الكلاميّة في الريّ. وكان من شأن تأليف كثيرٍ من الكتب في العقائد والحديث ولا سيّما في المناقب، أنْ يعكس ردّة فعل العلماء في مدرسة الريّ تجاه الظروف والضغوط التي مورست ضد المجتمع الشيعي.

بداية (الطبقة الأولى)

إنّ التعريف بالتاريخ الدقيق لتأسيس هذه المدرسة الكلاميّة في غاية الصعوبة، ولكن بالنظر إلى القرائن والشواهد المتوفّرة، هناك احتمالٌ كبيرٌ أنْ

[١] - انظر: محمدي، سيد محمد حسين؛ يوسفي فر، شهرام، «بررسي چگونگي تأثيرگذاري باورهاي مذهبي بر زندگي اجتماعي شهر ري در عصر سلجوقيان» (دراسة كيفيّة تأثير العقائد الدينيّة والمذهبيّة على الحياة الاجتماعيّة في مدينة الريّ في عصر السلاجقة)، مجلة: جستارهاي تاريخي، العدد الأول، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] - انظر: المصدر أعلاه.

تكون النواة الأولى لهذه المدرسة قد بدأت بالظهور بعد وفاة الشيخ الطوسي، وفي حياة نجله أبي علي. إنّ تاريخ وفاة أبي علي الطوسي غير معلوم، ولكن بالنظر إلى رواية عماد الدين الطبري عنه سنة 511 للهجرة، فليس هناك من شكّ في أنّه كان على قيد الحياة في هذه السنة[1].

ومن ناحيةٍ أخرى لم تكن لمدينة الريّ ــ حتى رحيل الشيخ الصدوق ــ حوزةٌ علميّةٌ مستقلّة، وإنّما كانت حوزة الريّ تابعةً لمدرسة قم. وكانت الآراء الكلاميّة للشيخ الصدوق ـــ من بين آثاره الكثيرة ـــ تشهد بتفكيره القمّي في المسائل الكلاميّة[2]. وبعد رحيل الشيخ الصدوق سنة 381 (أو 385 هـ)، واشتهار الشيخ المفيد في أواخر القرن الهجري الرابع، شدّ كثيرٌ من علماء الشيعة ــ ومن بينهم علماء من مدينة الريّ ــ رحالهم إلى بغداد، وصاروا يأخذون العلم من الشيخ المفيد ومن السيّد المرتضى. إنّ هؤلاء العلماء الذين عادوا إلى مدينة الريّ لاحقًا، كانوا هم الذين نقلوا التراث الكلامي من بغداد إلى الريّ؛ لذا فإنّ صياغة الشكل الأصلي لمدرسة الريّ الكلاميّة، إنّما تعود إلى هؤلاء الأشخاص.

ويمكن تقسيم المتكلّمين في الريّ إلى ثلاث طبقات: الطبقة الأولى هم المؤسّسون لمدرسة الريّ وتلاميذ مدرسة بغداد، والطبقة الثانية تتألّف من تلاميذ هؤلاء الأشخاص أو أساتذة الطبقة الثالثة، وأمّا الطبقة الثالثة التي تمثّل الجيل الأخير من المتكلّمين في مدرسة الريّ الكلاميّة فهم تلاميذ الطبقة الثانية، وإنّ أهمّ الآثار الكلاميّة التي وصلت إلينا من هذه المدرسة تعود إلى هذه الطبقة الثالثة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا النوع من التقسيم لطبقات المتكلّمين الشيعة قد تعرّض للنقض في بعض الموارد؛ فقد نجد شخصًا عمّر طويلاً وتمكّن بذلك من معاصرة

[١] - انظر: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، ج ٢، ص ١٠٧، المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٨٣ هـ.

[٢] - انظر: على سبيل المثال، الشيخ الصدوق ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد، ص ٣٢، وص ١٣٥، وص ٣٣٧، جامعة المدرسين، قم، ١٣٩٨ هـ.

طبقتين، أو أنْ يكون شخصٌ من الطبقة الثانية قد روى عن مشايخ الطبقة الأولى. وفيما يلي سوف نتعرّض إلى الشخصيّات البارزة في كلّ واحدةٍ من هذه الطبقات من بين المتكلّمين الشيعة في مدرسة الريّ الكلاميّة، ونبحث في دور كلّ واحدٍ منهم في هذه المدرسة الكلاميّة.

الطبقة الأولى

جعفر بن محمد الدوريستي

كان جعفر بن محمّد الدوريستي من علماء الريّ، وقد روى الحديث عن الشيخ الصدوق بوساطة والده[1]. وقد عدّه الشيخ منتجب الدين [بن بابويه] في فهرسته من تلاميذ الشيخ المفيد والسيّد المرتضى[2]. كما أنّه في إجازة الشهيد، قد نقل جميع كتب الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والسيّد الرضي[3]. وبناءً على رواية ابن حمزة الطوسي، فقد كان جعفر بن محمّد الدوريستي في سنة (401 هـ) للهجرة حاضرًا في مجلس الشيخ المفيد[4]. وتاريخ وفاته غير معلوم أيضًا، ولكنّه ـ بالنظر إلى رواية عن ابن حمزة الطوسي ـ كان على قيد الحياة حتى عام 473 للهجرة. وقد نقل ابن حمزة في كتاب (الثاقب في المناقب)، روايةً عن نسخةٍ كتبها جعفر الدوريستي سنة 473 للهجرة بخطّ يده، مع ترجمته لها باللغة الفارسيّة[5]. وبالنظر إلى حضوره في مجلس درس الشيخ المفيد سنة 401 للهجرة، وكتابته

[١] - انظر على سبيل المثال: الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، ص ٢٥ وص ١٢٠، مركز پژوهشهاي اسلامي مشهد، مشهد ١٤٠٩ هـ (ب).

[٢] - انظر: منتجب الدين بن بابويه الرازي، فهرست منتجب الدين، ص ٤٥، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.

[٣] - انظر: العلامّة المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٤٨، ص ١٠٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

[٤] - انظر: ابن حمزة الطوسي، محمّد بن علي، الثاقب في المناقب، ص ٢٣٦، انتشارات أنصاريان، قم، ١٤١٩ هـ.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٣٩.



روايةً في عام 471 للهجرة، يجب أنْ يكون الدوريستي من المعمّرين.

كما أنّ تلاميذ الدوريستي كانوا من كبار العلماء في مدرسة الريّ أيضًا. فقد كان بعض العلماء من أمثال: الفضل بن الحسن الطبرسي[1]، والسيّد المرتضى بن الداعي الحسنيّ الرازيّ مؤلّف كتاب (تبصرة العوام)[2]، ومحمد بن إسماعيل المشهدي مؤلف كتاب (المزار)[3]. من بين هؤلاء العلماء. وقد كان للدوريستي بعض المؤلّفات، ولا يبعد أنْ يكون كتاب (الاعتقاد) واحدًا من كتبه الكلاميّة. وقد كان عبد الجبار المقري الرازي راويةً لآثاره[4]. وبالنظر إلى مشايخ الدوريستي وتلاميذه، يجب أن نعدّه على رأس سلسلة رواية التراث الحديثيّ والكلاميّ من بغداد إلى الريّ.

الحسن بن الحسين بن بابويه

الحسن بن الحسين بن بابويه، ويُعرف بـ (شمس الإسلام) و(حسكا)[5] القمّي، جدّ الشيخ منتجب الدين الرازي. وطبقًا لتقرير منتجب الدين، فإنّ الحسن بن الحسين قد قرأ جميع كتب الشيخ الطوسي في النجف على الشيخ. كما قرأ جميع آثار سلار بن عبد العزيز وابن برّاج، عليهما أيضًا[6].

---

[١] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، ص ١٢٩، ١٤٠٩ هـ (ب).

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٣٩.

[٣] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ج ٢، ص ٧٩٧، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٩ هـ (أ).

[٤] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٤٥، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.

[٥] - حَسَكا (بفتح الحاء والسين) ـ على ما ورد في كتاب الرياض ـ خفف (حسن كيا): لقب له، ومعناه بلغة أهل دار المرز من جيلان ومازندران والري: (الرئيس) أو نحوه من كلمات التعظيم. (المعرِّب).

[٦] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٤٦، ١٤٢٢ هـ.

وكانت له آثار ومؤلّفات في الفقه، نقلها منتجب الدين بأجمعها عن ابن بابويه بوساطة والده[1]. فقد قام نجل ابن بابويه واسمه عبد الله ــ وهو والد منتجب الدين ــ برواية جميع مسموعات والده وقراءاته على مشايخ بغداد[2]. وطبقًا لتقرير منتجب الدين، فإنّ جدّه شمس الإسلام كان يسكن الريّ[3]. وقد قام عماد الدين الطبري الآملي ــ وهو من علماء الريّ ــ بنقل الحديث عن ابن بابويه في كتاب (بشارة المصطفى) كثيراً، وفي أغلبها ذكر تاريخ سماع الحديث ومكانه أيضًا. وإنّ عبارات من قبيل: (الشيخ الإمام)، و(الشيخ الرئيس)، و(الشيخ الزاهد)[4]، تشير إلى مقامه العلمي ومكانته الاجتماعيّة السامية. لقد سمع الطبري هذه الروايات في الريّ سنة 510 للهجرة. إنّ هذا التاريخ يعني أنّ التراث الحديثيّ والكلاميّ لمدرسة بغداد قد عاد في هذه السنة وفي عصر أبي علي الطوسي إلى الريّ، وأخذ بالانتشار. وبالنظر إلى هذا النوع من الشواهد، لا يعدّ ادّعاء تأسيس النواة الأوليّة لمدرسة الريّ في حياة أبي علي الطوسي، جزافًا.

أحمد بن حسين الخزاعي النيسابوريّ

كان أحمد بن حسين الخزاعي النيسابوريّ، تلميذًا للسيّد الرضي والشيخ الطوسي[5]. ولم يتّضح تاريخ وفاته، ولكن بالنظر إلى تاريخ وفاة نجليه[6]، يُحتمل أنْ يكون قد توفي قبل عام 450 للهجرة. وقد عبّر عنه منتجب الدين بلقب (الحافظ)، وذكر من بين آثاره: الأمالي، وعيون الأحاديث، والروضة في الفقه

---

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٧.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٧.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه.

[٤] - انظر: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، ج ٢، ص ٢٠، وص ٤٣، ١٣٨٣ هـ.

[٥] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٣٢، ١٤٢٢ هـ.

[٦] - كان له ولدان، وهما: أبو سعيد النيسابوري (كان حيّاً حتى عام ٤٤٤ هـ)، وعبد الرحمن النيسابوري (م: ٤٨٥ هـ).

والسنن، والمفتاح في الأصول والمناسك[1]. وبالنظر إلى أنّهم كانوا في القرنين الخامس والسادس للهجرة، يطلقون مصطلح الأصول على الكتب الكلاميّة ـ كما هو الحال بالنسبة إلى كتاب (الفائق في أصول الدين) ـ لا يبعد أنْ يكون كتاب (المفتاح) كتابًا في علم الكلام أيضًا.

أبو سعيد محمّد بن أحمد الخزاعي النيسابوريّ

أبو سعيد محمّد بن أحمد الخزاعي المعروف بـ (المفيد النيسابوريّ)، كان هو الآخر من علماء الريّ، وقد وصفه منتجب الدين بـ (الثقة) و(العين) و(الحافظ)، وذكر له بعض الأعمال، وأكثرها في علم الحديث[2]. إنّ تاريخ وفاة أبي سعيد غير معلوم، ولكن بالنظر إلى رواية في كتاب (الأربعين) نقلها في قم، عن عبد العزيز بن محمد، في ذي الحجة الحرام من سنة 444 للهجرة، لا يكون هناك شكّ في أنّه كان في تلك السنة على قيد الحياة. ليس هناك أيّ شاهدٍ على حضور أبي سعيد في بغداد، أو دراسته عند كبار العلماء في بغداد، ومع ذلك لا يمكن عدّه في زمرة الناشرين للتراث الحديثيّ والكلاميّ لبغداد في الريّ.

عبد الرحمن بن أحمد الخزاعي النيسابوريّ

عبد الرحمن بن أحمد الخزاعي، وهو الآخر يُعرف بـ (المفيد النيسابوري) أيضًا، كان شيخ الأصحاب وحافظًا للحديث في الريّ، وقد روى عن الشيعة والسنة. وكان تلميذًا للسيّد المرتضى، والسيّد الرضي، والشيخ الطوسي، وسلار، وابن البراج، والكراجكي. وكان له مؤلّفات في مناقب أهل البيت والمواعظ، ولكن لا يُرى أثر كلامي بين مؤلّفاته[3]. وقد وصفه الذهبي، بالمحدِّث، والحافظ،

[١] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٣٢، ١٤٢٢ هـ.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٠٢.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٥.

والمستأنس بكتب الحديث، وذكر أنّ تاريخ وفاته كان في عام 485 هـ[1]. وبطبيعة الحال يجب عدّه ــ بالنظر إلى عبارات منتجب الدين ــ أستاذًا لعلماء الطبقات اللاحقة في الريّ.

عبد الجبّار المقري الرازي

كان عبد الجبّار المقريّ الرازي من تلاميذ الشيخ الطوسي، وسلار بن عبد العزيز، والقاضي ابن البرّاج، وقد قرأ عليه جميع تصانيف الشيخ الطوسي. وبالنظر إلى عبارة منتجب الدين الذي وصفه بـ (فقيه الأصحاب بالريّ)، وكذلك بالنظر إلى عدم رواية الآثار الكلامية عنه، لا يمكن عدّه من المتكلّمين والمؤسّسين للمدرسة الكلاميّة في الريّ[2]. وإن كانت قراءة جميع مؤلّفات الشيخ الطوسي عليه، وحضوره في الريّ، يمكن أن يكون شاهدًا على انتقال التراث الكلامي من بغداد إلى الريّ، كما قال منتجب الدين الرازي في هذا الشأن: إنّ جميع الطلاب من السادة والعلماء، قد درسوا عنده[3].

بالنظر إلى الشواهد التي تقدّم ذكرها، فإنّ جميع الشخصيّات المذكورة آنفًا، كانت من الطبقة الأولى للمدرسة الكلاميّة في الريّ، وإنّ انتقال التراث الكلاميّ لبغداد إلى الريّ بوساطتهم أمرٌ ثابتٌ وقطعي، بيد أنّ النقطة الأصليّة هي أنّ مجرّد انتقال التراث الكلاميّ لا يمكن أنْ يجعل من الريّ مدرسةً كلاميّةً مستقلّة، بل إنّ الذي يجعل من منطقةٍ جغرافيّةٍ ما مدرسةً كلاميّةً هو الإبداع في المحتوى والأسلوب. لم يصل إلينا شيءٌ من الآثار الكلاميّة عن هذا الجيل من المتكلّمين في الريّ، وجميعهم من المتعلّمين في مدرسة بغداد، بحيث يمكن التعرّف في ضوئه على أساليبهم وطرقهم الكلاميّة، ولكن بالنظر إلى الآثار الكلاميّة للأجيال

---

[١] - انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج ٣٣، ص ٥١، دار الكتاب العربي، ط ٢، بيروت، ١٤١٣ هـ.

[٢] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٧٥، ١٤٢٢ هـ.

[٣] - انظر: المصدر السابق.



اللاحقة لمدرسة الريّ الكلاميّة ــ وجميعهم من تلاميذ هؤلاء الأشخاص ــ يمكن لنا أنْ نحدس بأنّ الأسلوب والمنهج الكلامي للجيل الأوّل من علماء الريّ كان مثل المنهج والأسلوب الكلاميّ الذي سار عليه تلاميذهم أيضًا. وفي البين يمكن العثور على بعض آرائه الكلاميّة في كتابٍ موجودٍ لأحد تلاميذ الشيخ الطوسي.

محمد بن علي الفتّال النيسابوري

يُعدّ محمّد بن علي الفتّال النيسابوري من العلماء والمتكلّمين في القرنين الخامس والسادس للهجرة، ومن طبقة المؤسّسين لمدرسة الريّ. وقد روى ابن شهر آشوب أكثر آثار الشيخ الطوسي، من طريق ثلاثةٍ من العلماء بطريقة السماع والقراءة والمناولة والإجازة، وكان الفتّال النيسابوريّ واحدًا منهم[1]. كان يُكنى بـ (أبي علي الفارسي)، وقد قرأ بنفسه كتابيَ (التنوير في معاني التفسير)، و(روضة الواعظين وبصيرة المتعظين)، على ابن شهر آشوب[2]. وقد عبرّ عنه منتجب الدين الرازي بـ (الثقة) ممّا يدلّ على اعتماده الكامل عليه[3]. وقد وصفه منتجب الدين في موضعٍ آخر من كتابه بـ (الشيخ الشهيد)، وقال بأنّ اسمه محمّد بن أحمد الفارسي صاحب كتاب (روضة الواعظين)[4]. وقد ذهب ابن داود في رجاله إلى عدِّ الفتّال النيسابوريّ متكلّمًا تقيًّا، وقد قتله أبو المحاسن عبد الرزاق الملقّب بـ (شهاب الإسلام) (ابن شقيق نظام الملك)، ورئيس نيسابور[5]. لا توجد هناك معلومات حول أسباب قتله، بيد أنّ جميع المصادر تشير إلى أنّ تاريخ وفاته كان

---

[١] - انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل آبي طالب، ج ١، ص ١٢، انتشارات علامة، قم، ١٣٧٩ هـ ش.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه.

[٣] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ١٠٨، ١٤٢٢ هـ.

[٤] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٦.

[٥] - انظر: ابن داود الحلي، الحسن بن علي، الرجال، ص ٢٩٥، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٢ هـ ش.

في عام 508 هـ، في نيسابور[1].

ومن بين مشايخه أبو الحسن المطهّر بن أبي القاسم الملقّب بـ (المرتضى)، وعبد الجبار المقري، بالإضافة إلى الشيخ الطوسي[2]. وبالنظر إلى تتلمذه على يد الشيخ الطوسي يكون حضوره في بغداد قطعيًا، ولكن هناك شواهد أخرى تؤيّد حضوره في الريّ أيضًا. من ذلك أنّ ابن حجر قد شاهد اسم الفتّال النيسابوري في تاريخ الريّ من آثار ابن بابويه[3]. يُضاف إلى ذلك أنّ المطهَّر بن أبي القاسم المرتضى ـ أستاذ الفتّال ـ قد أمضى مدّةً من الزمن في الريّ أيضًا[4]. وكتابه في التفسير هو (التنوير في معاني التفسير)، والذي ذكره عبد الجليل القزويني الرازي في مواضع مختلفة من كتابه إلى جانب (التبيان) للشيخ الطوسي، و(روض الجنان) لأبي الفتوح، وأثنى عليه[5].

يمكن استخراج الأفكار الكلاميّة للفتّال النيسابوري من كتاب (روضة الواعظين وبصيرة المتّعظين)؛ فإنّه في هذا الكتاب ـ وإنْ كان بصدد نقل الآيات والروايات في كلّ مسألة ـ في مقام البحث والاستدلال العقلي على طريقة المتكلّمين في بغداد، وبيان شواهد ذلك في الآيات والروايات. وهو في باب النظر والمعرفة لم يَعدّ كلام المتكلّمين في هذا الباب خارجًا عن الآيات والروايات، وقال بوجوب النظر والمعرفة الاكتسابيّة[6]. وإنّه لا يعدّ الله سبحانه وتعالى مريدًا

[١] - انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٤، منشورات الأعلمي، بيروت، ١٣٩٠ هـ.

[٢] - انظر: لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٤.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه.

[٤] - انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٤٢٢.

[٥] - انظر: القزويني الرازي، عبد الجليل، ؟، ص ٢٦٣، وص ٢٨٥، ١٣٥٨ هـ ش.

[٦] - انظر: الفتّال النيسابوري، محمد بن أحمد، روضة الواعظين وبصيرة المتّعظين، ج ١، ص ١٩، انتشارات الرضي، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

للقبائح، لأنّه يرى ذلك ـ مثل البغداديين ـ صفةَ نقص[1]. كما أنّه ينكر القضاء والقدر التكوينيّ في أفعال الإنسان؛ وذلك لأنّ أفعالنا هي فعلنا، وصدور الفعل من فاعلين محال. كما أنّه يرفض عموميّة القضاء والقدر في أفعال الإنسان، ومن بينها المعاصي[2].

وبنحوٍ عامٍّ يمكن عدّ الفتّال النيسابوريّ متكلّمًا عقلانيًّا وتابعًا لمدرسة بغداد، وإنْ كان بلحاظ الأسلوب وبيان المطلب يُشير إلى كثيرٍ من الآيات والروايات بوصفها مؤيّدات لنظريّته، فيبدو في النظرة الأولى متكلّمًا نقليًّا، بيد أنّ جوهره الأصلي يتمثّل في كلام مدرسة بغداد.

الطبقة الثانية

إنّ الطبقة الثانية من العلماء والمتكلّمين في الريّ، تتألف من تلاميذ العلماء والمتكلّمين في الطبقة الأولى، وإنّ آثار هؤلاء العلماء والمتكلّمين من الطبقة الثانية موجودةٌ إلى حدٍّ ما. وليس من الصعب العثور على هؤلاء العلماء والتعرّف عليهم من خلال البحث والتنقيب في المصادر الروائيّة. وفيما يأتي سوف نتعرّض إلى التعريف ببعض هؤلاء العلماء:

مرتضى بن الداعي الحسنيّ[3]

مرتضى بن الداعي الحسنيّ مؤلّف كتاب (تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام)، وهو من تلاميذ الشيخ جعفر بن محمد الدوريستي[4]. وفي تصريح منتجب

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٢٠.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٣٠.

[٣] - ورد ضبط اسمه في كتاب منتجب الدين الرازي، تارةً بـ (الحسني) وتارةً أخرى بـ (الحسيني). انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٧٥، وص ١٠٦، ١٤٢٢ هـ.

[٤] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ص ٥٢، ١٤٠٩ هـ (أ).

الدين الرازي، أنّ كلاًّ من مرتضى ومجتبى هما نجلان للداعي الحسنيّ، وأنّه قد أدركهما ورآهما ودرس عندهما. وقد قام هذان الشقيقان بنقل جميع مرويات وآثار عبد الرحمن الخزاعي النيسابوريّ إلى منتجب الدين الرازي[1].

إنّ كتاب (تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام) كتابٌ كلاميّ، وقد اشتمل على مقالات الفِرق المختلفة، ومن بينهم الفلاسفة، والمعتزلة، والمرجئة، وغيرها من الفرَق الأخرى. وهو كتاب باللغة الفارسيّة ويشتمل على ستةٍ وعشرين بابًا، وقد اختصّ الباب الحادي والعشرون والباب السادس والعشرون[2] منه ببيان مقالات الشيعة الإماميّة. إنّ الأدبيات الكلاميّة الحاكمة في هذا الكتاب هي الأدبيّات الكلاميّة الخاصّة بالمدرسة البغداديّة. وفي معرض بحث حدوث العالم هاجم الدهريين والفلاسفة، وعدّهم من القائلين بقدم العالم[3]. كما أنّه من القائلين بالصفات الذاتيّة لله (عزَّ وجلَّ)، وأنكر وجود الصفات الزائدة على الذات[4]. وقال إنّ الله سبحانه وتعالى مريدٌ بإرادة مُحدَثة، وإنّ علمه بالأشياء علمٌ أزليّ وذاتيّ، خلافًا لابن الراوندي الذي قال بأنّ علم الله حادث[5]. وهو يرى أيضًا أنّ معرفة الله في الدنيا اكتسابيّة، ويمكن الحصول عليها بالعقل والتفكير[6]. كما أنّه لم يرتضِ رأيَ هشام بن الحكم في بعض الموارد، وعدّها مماثلةً للآراء الكلاميّة للنظّام وابن الراوندي[7].

[١] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ١٠٦، ١٤٢٢ هـ.

[٢] - ومن الجدير ذكره أنّ الباب السادس والعشرين من هذا الكتاب يختصّ بالبحوث الفقهيّة.

[٣] - انظر: ابن الداعي الحسنيّ الرازي، السيّد مرتضى، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، ص ٢٠٠، نشر أساطير، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.

[٤] - انظر: المصدر أعلاه.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠١.

[٦] - انظر: تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، ص ٢٠٠.

[٧] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٨.

الفضل بن الحسن الطبرسي

الفضل بن الحسن الطبرسي، من تلاميذ الشيخ جعفر بن محمد الدوريستي[1]، وقد ترك خلفه كثيراً من الآثار، ومن بينها: مجمع البيان [في تفسير القرآن]، وكتاب الوسيط، والوجيز، وتاج المواليد والآداب الدينيّة. وقد أدركه تاج الدين الرازي ورآه، وقرأ عليه بعض آثاره[2].

بالنظر إلى الآثار المتبقية للطبرسي، يجب عدّه واحدًا من مشايخ الحديث، ولكن بعد شيءٍ من التأمّل في كتاب (مجمع البيان) ندرك تبعيّته الفكريّة لمدرسة بغداد في بعض المسائل الخلافيّة. فقد ذهب في تفسير قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ**[3]﴾، إلى القول بأنّ معرفة الله اكتسابيّةٌ وواجبةٌ بدليل العقل، وحكم ببطلان ما ذهب إليه أصحاب المعارف في باب اضطراريّة المعرفة[4]. كما ذهب في باب البداء في تفسير قوله تعالى: ﴿**بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ**[5]﴾، وفي البحث اللغوي، إلى القول بأنّ: (بدا يبدو بدوًا) بمعنى ظهر، و(فلان ذو بدوات)؛ إذا بدا وظهر له الرأي بعد الرأي[6]. وقال بعد ذلك: «والبداء لا يجوز على الله سبحانه وتعالى؛ لأنّه العالم بجميع المعلومات لم يزلْ ولا يزال»[7]. وفيما يتعلّق بالعوالم السابقة أورد بعض الأقوال

[١] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، ص ١٢٩، ١٤٠٩ هـ (ب).

[٢] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٩٧، ١٤٢٢ هـ.

[٣] - المائدة: ١٠٤.

[٤] - انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٩١، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

[٥] - الأنعام: ٢٨.

[٦] - انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٤٤٧، ١٣٧٢ هـ ش.

[٧] - المصدر أعلاه.

المختلفة وأشكل على القول بعالم الذر، الأمر الذي يحكي عن عدم قبوله بهذا القول[1].

ابن شهر آشوب المازندراني

ابن شهر آشوب المازندراني المتوفى سنة 588 للهجرة، من العلماء والمتكلّمين، ومن المعمّرين، وقد سجّل حضورًا في الطبقتين الثانية والثالثة من علماء الريّ. وفي ضوء رواية ابن المشهدي كان ابن شهر آشوب تلميذًا لعبد الجبّار المقري الرازي[2]. وإنّ انتماءه إلى الحديث يتّضح من كثرة الطرق والإجازات في بداية كتاب (مناقب آل أبي طالب)[3].

إنّ ابن شهر آشوب ـ بالإضافة إلى نقله عن مشايخ الشيعة ـ قد نقل عن كثيرٍ من مشايخ أهل السنة أيضًا، كما أجاز كثيراً منهم في نقل الحديث[4]. كما ورد الكلام عن ابن شهر آشوب في الكتب الرجاليّة لأهل السُّنّة بوصفه عالمًا كاملاً في الفقه، وفي علم القراءات، والتفسير، والأصول، وأنّه كان يقصده كثيرٌ من الطلاّب من مختلف الأقطار للاستفادة من علمه[5]. وكان في أيام خلافة المقتفي لأمر الله العباسي مقيمًا في بغداد، وكان له مجلس وعظٍ هناك. وفي واحدةٍ من تلك المجالس حضر الخليفة منبرَ وعظه وأُعجب به، فخلع عليه خلعة[6]. وبالنظر إلى

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٤، ص ٧٦٥، ١٣٧٢ هـ ش.

[٢] - انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ١٣٦، جامعة المدرّسين، قم، ١٤١٩ هـ.

[٣] - انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ٧ ـ ١٢، ١٣٧٩ هـ ش.

[٤] - انظر: المصدر أعلاه.

[٥] - انظر: الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ١١٨، ١٤٢٠ هـ.

[٦] - انظر: المصدر أعلاه.



أنّ خلافة المقتفي بأمر الله قد بدأت من عام 530 إلى 555 للهجرة[1]، فقد كان ابن شهر آشوب مقيمًا في بغداد ضمن هذه الأعوام. وقد توفي سنة 588 للهجرة في مدينة حلب عن عمر ناهز التاسعة والتسعين سنة[2]. وبالنظر إلى عدم وجود روايةٍ عن إقامته في مدينة أخرى غير مدينة حلب، يحتمل قويًا أنّه بعد بغداد سافر إلى حلب وأقام هناك إلى آخر عمره.

ومن بين آثاره يوجد كتاب (مناقب آل أبي طالب)، وكتاب (متشابه القرآن ومختلفه)[3]، وهما يعكسان كثيرًا من أفكاره وآرائه الكلامية. إنّ بحث تلك الطائفة من المسائل الكلاميّة التي اختلف فيها البغداديّون مع الكوفيين، تحكي عن انتصاره لآراء البغداديين، وهي مسائل من قبيل: العوالم السابقة، وعلم الله سبحانه وتعالى، والإرادة والمشيئة الإلهيّة، والقضاء والقدر[4]. وعلى هذا الأساس يجب عدّه في زمرة المتكلّمين العقلانيين، وأنّه كان متعلقًا بالحديث كثيرًا، وقد استند إلى كثيرٍ من الآيات والروايات في إثبات آرائه الكلاميّة.

محمّد بن الحسن المقري النيسابوريّ

محمّد بن الحسن المقري النيسابوريّ، مؤلّف كتاب (التعليق)، وأستاذ قطب الدين الراوندي المتوفى سنة 573 للهجرة، والذي ينتمي إلى الطبقة الثانية[5]. اسمه الكامل قطب الدين أبو جعفر محمّد بن الحسن المقري النيسابوريّ. لم يتمّ

[١] - انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١١، ص ٤٢ وص ٢٥٤، ١٣٨٥ هـ ش.

[٢] - انظر: الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ١١٨، ١٤٢٠ هـ.

[٣] - انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٩ هـ.

[٤] - انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ٨، وص ٥٣، وص ١٣٩، ١٣٧٩ هـ ش.

[٥] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، ج ٢، ص ٧٩٥، ١٤٠٩ هـ (ب).

تحديد تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته، ولكن بالنظر إلى بعض القرائن[1]، يحتمل أنْ يكون قد تُوفيِّ ما بين عامي 520 و550 للهجرة.

وقد ذكر عبد الجليل القزوينيّ الرازي في كتاب (النقض)، أنّه كان ساكنًا في قم، وله فضلٌ ومنزلةٌ كاملة[2]. وقد نقل الراوندي في كتاب (الدعوات) روايةً عن المقري النيسابوريّ، وهو بدوره نقلها عن أبي علي الطوسي، تدلّ على دراسته على يد أبي علي الطوسي[3]. إنّ كتاب (التعليق في علم الكلام) كتابٌ كلاميّ على طريقة الاستدلال العقليّ، ولا يختلف كثيراً عن الآثار الكلاميّة للشيخ الطوسي والسيّد المرتضى. وفيما يتعلّق بمعرفة الله قال بأنّها اكتسابيّة، كما قال بوجوب النظر لتحصيل المعرفة[4]. كما أنّه يرى في باب الإرادة أنّ الله مريدٌ بإرادةٍ محدَثةٍ لا في محلّ[5].

وفي باب خلق الأفعال قال بأنّ الإنسان فاعلٌ لأفعاله، ولم يقلْ بوجود مؤثّرٍ آخر لهذه الأفعال[6]. كما قال بوجوب اللطف[7]، وعدَّ البداء محالاً على

[١] - كان أبو علي الطوسي نجل الشيخ الطوسي على قيد الحياة حتى عام ٥١١ للهجرة. والشاهد على ذلك رواية الطبري الآملي في بشارة المصطفى، عن أبي علي الطوسي في عام ٥١١ للهجرة. (انظر: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، ج ٢، ص ١٠٧، ١٣٨٣ هـ). ومن ناحية أخرى فإنّ قطب الدين الراوندي المتوفى سنة ٥٧٣ للهجرة، قد روى في كتاب (الدعوات) روايةً عن المقري النيسابوريّ، عن أبي علي الطوسي (انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات (سلوة الحزين)، ص ٢٧، مدرسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٧ هـ). بالنظر إلى هذين المطلبين يحتمل أنْ تكون وفاته قد حدثت ما بين عامي ٥٢٠ و٥٥٠ للهجرة.

[٢] - انظر: القزويني الرازي، عبد الجليل، النقض، ص ٢١٢، ١٣٥٨ هـ ش.

[٣] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات (سلوة الحزين)، ص ٢٧، ١٤٠٧ هـ.

[٤] - انظر: المقري النيسابوريّ، محمد بن الحسن، التعليق في علم الكلام، ص ١٢٤، جامعة العلوم الرضويّة، مشهد، ١٤٢٧ هـ.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٥٥.

[٦] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٩٨.

[٧] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٧.



الله سبحانه وتعالى[1]. وبالنظر إلى هذه الأبحاث والمسائل الكلاميّة الكثيرة ــ التي سبقت الإشارة إليها في كتاب (التعليق في علم الكلام) ــ يجب عدّ المقري النيسابوريّ مرآةً صادقةً تعكس كامل التفكير الكلاميّ في مدرسة الريّ.

عماد الدين الطبري

عماد الدين الطبري مؤلِّف كتاب (بشارة المصطفى لشيعة المرتضى)[2]، وهو من علماء القرن السادس للهجرة، ولكن مع ذلك فقد روى في كثيرٍ من الموارد عن أبي علي الطوسي وهو أستاذ الطبقة الأولى. وقد ألقى أبو علي الطوسي هذه الروايات في النجف الأشرف ما بين عامي 510 ـ 511 للهجرة على عماد الدين الطبري[3]. إنّ تاريخ وفاة الطبري غير معلوم، ولكن بالنظر إلى رواية ابن المشهدي عنه في النجف الأشرف سنة 553 للهجرة، يتّضح لنا من دون شكّ أنّه كان على قيد الحياة في تلك السنة[4].

لقد كان عماد الدين الطبري سنة 510 و511 و516 في النجف الأشرف، وقد روى عن أشخاص من أمثال: إبراهيم بن الحسين بن ورقاء، وأبي علي الطوسي، وأحمد بن محمد بن شهريار الخازن[5]، وقد روى الحديث سنة 553 للهجرة في ذلك المكان أيضًا[6]. وقد سمع الحديث عن الحسن بن الحسين بن بابويه في الريّ سنة 510 للهجرة، وعن محمّد بن عبد الوهاب الرازي سنة 516 للهجرة

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٧٣.

[٢] - قال ابن حجر إن عنوان هذا الكتاب هو «بشارة المصطفى في بيعة المرتضى». (انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ١، ص ٤٢٩، ١٣٩٠ هـ).

[٣] - انظر على سبيل المثال: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، ج ٢، ص ٢، و٣، و٥، ١٣٨٣ هـ.

[٤] - انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ٤٧٣، ١٤١٩ هـ.

[٥] - انظر: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، ج ٢، ص ٤، و١٠، و١٣، ١٣٨٣ هـ.

[٦] - انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ٤٧٣، ١٤١٩ هـ.

في الريّ أيضًا[1]. كما سمع الحديث في مسقط رأسه آمل، عن يحيى بن محمد الجوّاني الطبري سنة 509 للهجرة، وعن إسماعيل بن أبي القاسم الديلمي سنة 520 للهجرة أيضًا[2]. كما كانت هناك أسفار للطبري إلى نيسابور أيضًا، ونقل الحديث ما بين عامي 514 و524 للهجرة، عن محمد بن أبي الحسن بن عبد الصمد التميمي[3]. إنّ هذه الروايات والتقريرات المذكورة تحكي عن الأسفار الكثيرة للطبري إلى مختلف المدن من أجل سماع الحديث وأخذه، وكانت ذروة هذا النشاط تعود إلى الأعوام ما بين 510 إلى 530 للهجرة.

وقد ذكر منتجب الدين الرازي في الفهرست على هامش اسم الطبري وعند التعريف به أنّه فقيهٌ ثقة، وأنّه من تلاميذ أبي علي الطوسي. إنّ قطب الدين الراوندي من علماء الطبقة الثالثة في الريّ، ومن تلاميذ الطبري، ونقل رواياتٍ الطبري إلى منتجب الدين الرازي[4]. وقد كان أستاذاه أحمد بن محمد بن شهريار الخازن، ومحمد بن أبي الحسن بن عبد الصمد، فقيهين أيضًا[5]. ليس هناك تقرير يثبت أنّ الطبري كان متكلّمًا، وليس بأيدينا أثرٌ كلاميّ عنه، وليس هناك سوى أنّ بعض مشايخه، من أمثال: الحسن بن الحسين بن بابويه، وأبي علي الطوسي، كانوا من متكلّمي الإماميّة، ومن تلاميذ كبار مدرسة بغداد الكلاميّة، الأمر الذي يمكن أنْ يشكّل شاهدًا على كون الطبري متكلّمًا أيضًا. على الرغم من عدم وجود أثرٍ كلاميّ عنه في متناول أيدينا، كي نتمكّن من خلاله أنْ نستخرج أسلوبه ومنهجه الكلامي. وعلى الرغم من تتلمذ قطب الدين الراوندي على يد الطبري الذي كان من علماء الريّ ومخالفًا للتيّار الكلامي كان أمرًا شائعًا، يمكن أنْ يكون شاهدًا

[١] - انظر: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، ج ٢، ص ٧، و٣٦، ١٣٨٣ هـ.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٣٦، و١٤٠.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٥٣، وص ١٤٥.

[٤] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ١٠٧، ١٤٢٢ هـ.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

على وجود مثل هذه الأفكار لدى أستاذه أيضًا.

يوجد في هذه الطبقة نفسها شخصٌ اسمه الحسين بن المظفّر بن علي الحمداني، كان تلميذًا للشيخ الطوسي في النجف على مدى ثلاثين سنة، وقد قرأ جميع كتب الشيخ عليه. وقد كان ساكنًا في قزوين، وقد روى ابن المشهدي جميع آثاره[1]. إنّ دراسته على يد الشيخ الطوسي تجعله ضمن الطبقة الأولى، ولكن بالنظر إلى نقل ابن المشهدي عنه ــ وهو من علماء الطبقة الثالثة ــ يجعله من علماء كلتا الطبقتين (الأولى والثانية)، الأمر الذي يحتمل معه أن يكون من المعمّرين. وبالنظر إلى نشاط الإسماعيليّة في تلك المرحلة وبداية دعوة حسن الصبّاح[2] وغيره من دعاة الإسماعيليّة في قزوين وما حولها من المناطق التي كانت تشكل معاقل للباطنيّة، فقد ألّف كتابًا بعنوان (هتك أستار الباطنيّة) في الردّ على الباطنيّة.

الحسين بن علي بن محمّد الخزاعي

الحسين بن علي بن محمّد الخزاعي، الملقّب بأبي الفتوح الرازي، هو واحد من العلماء الآخرين في هذه الطبقة. ومن مؤلّفاته الكتاب الشهير [في التفسير]: (روض الجِنان وروح الجَنان)، وكذلك: (روح الأحباب وروح الألباب في شرح الشهاب)، وقد قرأ عليه الشيخ منتجب الدين الرازي كلا هذين الكتابين[3]. جدّه أبو سعيد محمّد بن أحمد النيسابوري[4]. وهو من تلاميذ عبد الرحمن الخزاعي

[١] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٤٧، ١٤٢٢ هـ.

[٢] - حسن الصبّاح الحميري (حوالي ١٠٣٧ ـ ١١٢٤ م): زعيم ديني وسياسي وقائد عسكري. مؤسس ما يُعرف بـ (الدعوة الجديدة) أو الطائفة الإسماعيليّة النزاريّة المشرقيّة أو الباطنيّة أو الحشّاشين بحسب التسمية الأوربيّة. اتّخذ من قلعة ألموت الحصينة معقلاً وقاعدةً منيعةً له في قزوين، لنشر أفكاره ودعوته (المعرِّب).

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٨.

[٤] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٠٢.

النيسابوريّ، وقد روى آثاره لمنتجب الدين الرازي[1].

يُعدّ تفسير روض الجنان ــ باللغة الفارسيّة ــ من الأعمال الخالدة لأبي الفتوح الرازي. وعلى الرغم من أنّ هذا الكتاب هو كتاب في التفسير، فإنّ بالإمكان أنْ نجد فيه الآراء الكلاميّة لأبي الفتوح الرازي أيضًا[2]. وقد كان من مشايخ ابن شهر آشوب، وقد أجاز له نقل كتاب (روض الجنان)[3].

إنّ أبا الفتوح الرازي عالمٌ متكلّمٌ على المنهج العقلي. وهو يرى أنّ إرادة الله سبحانه وتعالى حادثة، وينكر تعلّقها بالقبائح والمعاصي، كما أنّه يرى عدم صحّة حديث عالم الذر[4]، وأكّد عدم صحته بالأدلّة العقليّة والنقليّة أيضًا[5]. وقد ذهب أبو الفتوح إلى القول بأنّ البداء عبارةٌ عن النهي بعد الأمر، أو الأمر بعد النهي، وأنّه يتحقّق بشروطٍ أربعة، وهي: اتّحاد الفعل، والمكلّف، والوجه، والوقت. فإنْ انتفى واحدٌ من هذه الشروط، كان من مصاديق النسخ، وسوف يكون جائزًا في مثل هذه الحالة. وبالنظر إلى هذه الشروط الأربعة، سوف يكون البداء محالاً على الله سبحانه وتعالى؛ لأنّه عالم بتبعات الأمور وتداعياتها ومصالحها ومفاسدها[6].[7]

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٥.

[٢] - للتعرّف على بعض الآراء الكلاميّة لأبي الفتوح، انظر: أكبر فائدي، «برخى از انديشه هاى كلامى شيخ ابو الفتوح رازى»، (بعض الآراء الكلاميّة لأبي الفتوح)، مجلة: آيينه پژوهش، العدد: ٩٤، سنة ١٣٨٤ هـ ش.

[٣] - انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمّد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٢، وج ٣، ص ٢١٣، ١٣٧٩ هـ ش.

[٤] - انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروج الجَنان، ج ٨، ص ٤، بنياد پژوهش هاى آستان قدس رضوى، مشهد، ١٤٠٨ هـ.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٩، ص ٧.

[٦] - إنّ هذه النظريّة في باب البداء والمثال الذي ذكره عليه، هو ذات المطلب والمثال الذي ذكره السيّد المرتضى والشيخ الطوسي في كتبهما الكلاميّة. انظر: السيد المرتضى، ؟، ج ١، ص ١٦، ١٤٠٥ هـ؛ الطوسي، ؟، ج ٢، ص ٢٦٦، ١٤٠٦ هـ.

[٧] - انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجِنان وروح الجَنان، ج ٢، ص ١٠١، ١٤٠٨ هـ.

الطبقة الثالثة

إنّ الطبقة الثالثة من العلماء والمتكلّمين في مدينة الريّ، يمثّلون الجيل الأخير من علماء هذه المدرسة، إذ كانت الأعوام الأخيرة لكثيرٍ من هؤلاء العلماء قد اقترنت بتبلور المدرسة الكلاميّة في مدينة الحلّة، وازدهارها. إنّ الآثار الكلاميّة والروائيّة الواصلة إلينا من هذه المرحلة أكثر من تلك التي وصلتنا من المرحلتين السابقتين، وربما كان السبب في ذلك يعود إلى تخفيف الضغط السياسيّ والاجتماعيّ على الشيعة فيها، بعد اجتياز مرحلةٍ بالغة في الجور والقسوة.

منتجب الدين الرازي

إنّ الشيخ منتجب الدين الرازي هو حفيد شمس الإسلام الحسن بن الحسين بن بابويه. ويعدّ كتاب (الفهرست)، وكتاب (الأربعين عن الأربعين) من الآثار الخالدة لابن بابويه. وقد ألّف كتابًا كبيراً في تاريخ الريّ، ولكنه لم يصل إلينا. وقد نقل ابن حجر العسقلاني عن هذا الكتاب في لسان الميزان كثيراً[1]. وفي بعض الموارد هناك تصريح من ابن حَجر نفسه بأنّه قد رأى هذا الكتاب، وأنّه قد نقل عنه[2]. كما أنّ الرافعي القزويني ـ وهو من تلاميذ الشيخ منتجب الدين الرازي ـ قد نسب إليه تاريخ الريّ، ولكنّه أضاف أنّه لم يجد الوقت والفرصة لتنقيحه وإعادة صياغته، ويرى أنّ نسخته الأصلية قد ضاعت بموته[3]. وبالنظر إلى تقرير ابن حجر العسقلاني عن هذا الكتاب بعد الرافعي القزويني بقرنين من الزمن، لا يكون ما قاله الرافعي بشأن ضياع هذا الكتاب مع وفاة مؤلّفه صحيحًا.

وقد عدّه الرافعي القزويني قليلَ النظير في كثرة السماع والإجازة عن المشايخ

[١] - انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ١، ص ٨٥، وص ٩٢، ١٣٩٠ هـ.

[٢] - انظر: لسان الميزان، ج ١، ص ١٠٦.

[٣] - انظر: الرافعي القزويني، عبد الكريم بن محمد، التدوين في أخبار القزوين، ج٣، ص ٢٢١، طهران، ١٣٩١ هـ ش.

وجمع الحديث في عصره، على الرغم من أنّ أسفاره الحديثيّة لم تكن كثيرة[1]. وقال في موضعٍ آخر إنّ أستاذه منتجب الدين كان بعيدًا عن مذهب التشيّع، وكان باحثًا عن الروايات الواردة في فضائل الصحابة التي تبالغ في الثناء على الخلفاء[2]. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الكلام لا يعدو أنْ يكون مجرّد ادّعاء، وهناك كثيرٌ من الشواهد التي تدلّ على تشيّع منتجب الدين الرازي، وتبطل هذا الادّعاء. ويمكن لهذا الادّعاء أنْ يمثّل شاهدًا واضحًا على استمرار التقيّة من قبل العلماء في السنوات الأخيرة من القرن السادس للهجرة. وفي هذا الكتاب ورد تأريخ ولادة الشيخ منتجب الدين الرازي بسنة 504 للهجرة، وذكر أنّ تاريخ وفاته كان بعد عام 585 للهجرة[3].

وقد أشار منتجب الدين الرازي في بعض الموارد من فهرسته، إلى تتلمذه على يد بعض المتكلّمين والفقهاء من أمثال: الشيخ مرتضى، والشيخ مجتبى نجليَ الداعي الحسنيّ[4]. وإنّ أمين الإسلام الطبرسي قد قرأ عليه بعض آثاره[5]. وقد صرّح عبد الجليل بن أبي الفتح الرازي بإنّ منتجب الدين الرازي كان أستاذ علماء العراق في أصول الفقه وفي أصول الدين، وإن منتجب الدين قد قرأ بعض آثاره عليه[6]. وكان زين الدين علي بن محمد الرازي متكلّماً شهيرًا في عصره، وقد درس منتجب الدين الرازي على يديه أيضًا[7]. لم نجد تقريرًا لأثرٍ كلاميّ كتبه الشيخ منتجب الدين الرازي، ولكن بالنظر إلى تتلمذه على يد كثيرٍ من المتكلّمين في ذلك العصر، يجب عدّه في زمرة المتكلّمين.

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٣، ص ٢١٩.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٣، ص ٢٢٣.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه.

[٤] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ١٠٦، ١٤٢٢ هـ.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٩٧.

[٦] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٧.

[٧] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٩.

وفيما يتعلّق بمنهجه وأسلوبه الكلاميّ لا يسعنا أنْ نبدي رأيًا دقيقًا في هذا الشأن، ولكن يمكن العثور من بين الآثار ـ التي ألّفها الأساتذة الذين درس عندهم ـ على أسماء بعض الكتب، من قبيل: (مسائل في المعدوم)[1]، و(علوم العقل)[2]، و(مسألة الأحوال)[3]، التي تدلّ على المنهج العقلاني لأساتذته، وعليه يمكن أنْ نحتمل أنْ يكون للشيخ منتجب الدين الرازي مثل هذا المنهج أيضًا.

أحمد بن علي الطبرسي

يُعدّ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي من العلماء المغمورين في مدرسة الريّ. وإنّ الأثر الوحيد الذي وصلنا منه هو كتاب (الاحتجاج). وقدّ عدّه ابن شهر آشوب أستاذًا له، وذكر من بين مؤلّفاته: (الكافي في الفقه)، و(الاحتجاج)، و(مفاخر الطالبية)، و(تاريخ الأئمّة)، و(فضائل الزهراء)، وكتاب (الصلاة)[4]. لقد روى الطبرسي في الاحتجاج عن أستاذه الشيخ مهدي بن أبي حرب الحسينيّ المرعشي مرارًا، وعبرّ عنه بالعالم العابد[5]. وقد كان الشيخ مهدي بن أبي حرب الحسينيّ تلميذًا للشيخ جعفر الدوريستي[6] وأبي علي الطوسي أيضًا[7]. وبالنظر إلى مشايخ الطبرسي، هناك احتمال كبير أنْ تكون وفاته قد حدثت في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة.

ذكر الطبرسي في بداية الاحتجاج أنّ الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب هو

---

[١] - انظر: منتجب الدين، الفهرست، ص ٧٧.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٨.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه.

[٤] - انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، معالم العلماء، ص ٢٥، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٨٠ هـ.

[٥] - انظر: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، ج ١، ص ١٥، نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣ هـ.

[٦] - انظر: المصدر أعلاه.

[٧] - انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٥٥.

ابتعاد الأصحاب من الإماميّة عن البحث والجدل، ونهي الأئمّة عن ذلك في ظنّهم، في حين أنّه يرى أنّ هناك كثيراً من الروايات المأثورة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، والأئمة الأطهار عليهم السلام في المجادلة بحقّ مع المخالفين، وأنّ النهي الوارد عن الجدل والأبحاث الكلاميّة في بعض الروايات، إنّما يخصّ الجاهلين والقاصرين في الأبحاث الاعتقاديّة[1]. وهذا الرأي يتطابق مع رأي الشيخ المفيد في باب الروايات الناهية عن الكلام والجدل، وقد حمل الشيخ المفيد هذه الروايات على أولئك الذين لا يمتلكون المعرفة الكافية بعلم الكلام[2].

وهناك في العبارات الواردة في الخطبة الأولى من الكتاب ما يدلّ على الأسلوب والمنهج العقلي للطبرسي في الأمور الاعتقاديّة. ومن بين هذه العبارات ما ورد في قاعدة اللطف[3]،[4] وقبح التكليف بما لا يُطاق[5]، واستعمال المصطلحات الكلاميّة من هذا القبيل.

وبالإضافة إلى الشواهد المتقدّمة، ذكر الطبرسي في بيان رواية عن الإمام الرضا عليه السلام في مناظرته مع سليمان المروزي في مسألة البداء، قائلاً: «ثم حضر مجلس المأمون، وجرى بينه وبين سليمان المروزي كلام في البداء؛ بمعنى الظهور لتغيّر المصلحة»[6]. إنّ هذا القسم من العبارة هو من بيان الطبرسي نفسه، وهي

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ١٣.

[٢] - انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص ٧١، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.

[٣] - وإليك نصّ عبارة الشيخ الطبرسي: «اختارهم للبرية إظهارًا للطفه وحكمته، وإنارةً لأعلام عدله ورحمته؛ فانزاحت بهم علّة العبيد ... ولأنّه عزّ وجلّ متعال عن فعل شيء لا يجوز عليه، مثل تكليف ما لا يهتدي العباد إليه». إذ استعمل عبّارة إزاحة علّة المكلّف الواردة في تعبيرات المتكلّمين القائلين بوجوب اللطف على الله سبحانه وتعالى. (انظر: الطوسي، ؟، ص ٦٤٢، ١٠٤١ هـ).

[٤] - انظر: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، ج ١، ص ١٣، ١٤٠٣ هـ.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه.

[٦] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٤٠١.



متطابقة مع رأي البغداديين في مسألة البداء. وقد ذكر الشيخ الصدوق هذه الرواية بدوره في كتاب (التوحيد) أيضًا، ولكنها لا تشتمل على هذه العبارة[1]، وعليه لا نشك في أنّ هذه العبارة إنّما هي من الشيخ الطبرسي نفسه. وبالنظر إلى مجموع هذه الشواهد، يمكن عدّ الطبرسي من أنصار علم الكلام على الاتّجاه العقلي، وأن كتاب الاحتجاج الذي هو كتاب على الاتجاه الروائي قد تمّ تأليفه لغرض إثبات أسلوب ومنهج الأئمة الأطهار عليهم السلام في باب المناظرة والمجادلة مع المخالفين.

شاذان بن جبرائيل القمّي

أبو الفضل شاذان بن جبرائيل القمّي، من علماء النصف الثاني من القرن السادس، وأوائل القرن السادس للهجرة. وإنّ كتابيَ (الروضة في فضائل أمير المؤمنين)، و(الفضائل) يعدّان من بين آثاره الخالدة. ولم يُشر في المصادر المتوفرة إلى تاريخ ولادته ولا إلى تاريخ وفاته، ولكن بالنظر إلى تتلمذه على يد عماد الدين الطبري [الذي كان حيًّا في عام 553 هـ][2]، يحتمل أن يكون قد وُلد قبل عام 553 للهجرة. وقد وصفه ابن المشهدي بعبارة (الفقيه الأجل)[3]. لا نرى اسمًا له في فهرست الشيخ منتجب الدين الرازي، على الرغم من وجود إشارةٍ إلى اسم عبد الله بن جعفر الدوريستي المعاصر[4] لشاذان بن جبرائيل[5].

بالنظر إلى بعض الشواهد فقد تم تأليف كتابيَ (الفضائل) و(الروضة) بخطّ يد واحدٍ من تلاميذ شاذان بن جبرائيل وإملائه. نقرأ في بداية كتاب الفضائل

---

[١] - انظر: الشيخ الصدوق ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد، ص ٤٤٢، ١٣٩٨ هـ.

[٢] - انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ٢٦٣، ١٤١٩ هـ.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه.

[٤] - إن شاذان بن جبرائيل وعبد الله بن جعفر الدوريستي، كلاهما من مشايخ ابن المشهدي في كتاب المزار، وهما من طبقة واحدة. (انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ٣١، ١٤١٩ هـ).

[٥] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٨٦، ١٤٢٢ هـ.

عبارة: «حدّثني الشيخ الفقيه أبو الفضل شاذان بن جبرائيل القمّي ...»[1]. كما جاء في كتاب الروضة بعد الخطبة الأولى من الكتاب، قوله: «قال جامع هذا الكتاب: حضرت الجامع بواسط، يوم الجمعة سابع شهر ذي القعدة سنة إحدى وخمسين وستمئة، وتاج الدين ـ نقيب الهاشميين ـ يخطب بالناس على أعواده»[2]. من خلال النظر في هذه العبارة يتضح أنّ ابن شاذان كان من المعمّرين، وأنّه كان حتى عام 651 للهجرة على قيد الحياة، بيد أنّ وجود مثل هذه العبارات في كتاب (الفضائل) يزيد من احتمال تأليف الكتاب بقلم تلميذه[3]. وعلى هذا الأساس فإنّ التاريخ المذكور يكون هو تاريخ سماع الحديث من قبل تلميذ ابن شاذان في عام 651 للهجرة، الذي ورد تقريره في الكتاب. وبالنظر إلى رواية شاذان بن جبرائيل عن عماد الدين الطبري، وكونه من طبقة عبد الله بن جعفر الدوريستي وابن إدريس الحلي[4]، يبدو من المستبعد جدًا أنْ يكون قد عاش حتى عام 651 للهجرة، ويحتمل أنْ يكون قد مات في أوائل القرن السابع للهجرة. لقد ورد الكلام عن شاذان بن جبرائيل في جميع المصادر بوصفه فقيهًا، ولم يُنسب إليه أيّ أثرٍ كلاميّ. ولم يصل إلينا عنه سوى كتابيه (الفضائل) و(الروضة)، وهما عبارة عن بيان فضائل أمير المؤمنين (عليه السلام)، ولا يحتويان على أيّ نوعٍ من أنواع الاستدلال والبحث الكلامي.

قطب الدين الراوندي

قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله بن الحسن الراوندي، من علماء

---

[١] - انظر: ابن شاذان القمي، شاذان بن جبرائيل، الفضائل، ص ٢، انتشارات الرضي، قم، ١٣٦٣ هـ ش.

[٢] - انظر: ابن شاذان القمي، شاذان بن جبرائيل، الروضة في فضائل أمير المؤمنين، ص ٢١، مكتبة الأمين، قم، ١٤٢٣ هـ.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٩٢، ١٣٦٣ هـ ش.

[٤] - انظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، ج ٢، ص ٢١٥، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٣٨٥ هـ.

الطبقة الثالثة في مدينة الريّ. وقد جاء في الكثير من المصادر أنّ وفاته كانت سنة 573 للهجرة[1]. وقد نسبت إليه المصادر وكتب الفهارس كثيرًا من الآثار في العلوم المختلفة، ولكن لم يصل إلينا سوى قليلٍ منها في الوقت الراهن. وقد عدّه ابن حجر العسقلاني نقلاً عن كتاب (تاريخ الريّ) فاضلاً وعالماً في جميع العلوم ومؤلّفًا لكثيرٍ من الكتب[2].

وقد روى قطب الدين الراوندي في الآثار الموجودة عن كثيرٍ من مشايخ الطبقة الثانية في الريّ. ومن بين مشايخه: أبو جعفر المقري النيسابوري[3]، والشيخ مجتبى، والشيخ مرتضى ابنا الداعي الحسينيّ[4]، والفضل بن الحسن الطبرسي[5].

ولقد ذكر منتجب الدين الرازي كثيراً من الآثار لقطب الدين الراوندي في حقل الفقه والتفسير والتاريخ والكلام والأدب، ومن بينها: (تهافت الفلاسفة)، و(جواهر الكلام في شرح مقدّمة الكلام) في حقل العلوم العقليّة[6]. وإنّ كتاب جواهر الكلام شرحٌ على كتاب مقدّمة في المدخل إلى علم الكلام للشيخ الطوسي. إنّ تأليفه كتابًا في تهافت كلام الفلاسفة، وهجومه على الفلاسفة وأسلوبهم في استنباط أصول الإسلام[7]، يعبرّ عن اعتراضه على أسلوب الفلاسفة.

---

[١] - انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ٣، ص ٤٨، ١٣٩٠ هـ؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج ٣، ص ١٠٤، ١٩٨٩ م.

[٢] - انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ٣، ص ٤٨، ١٣٩٠ هـ.

[٣] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات (سلوة الحزين)، ص ٢٧، ١٤٠٧ هـ.

[٤] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ص ٦٤، وص ١٣٩، ١٤٠٩ هـ.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٩.

[٦] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٦٨، ١٤٢٢ هـ.

[٧] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ج ٣، ص ١٠٦١، ١٤٠٩ هـ (أ).

وفيما يتعلّق بعلم الكلام هناك عبارةٌ للسيّد ابن طاوس في كتاب (كشف المحجّة)، تحكي عن انتقاد قطب الدين الراوندي للأسلوب الكلامي السائد، ولا سيّما أسلوب الشيخ المفيد والسيّد المرتضى. فقد أشار السيّد ابن طاوس ــ في مقام تأييد الروايات الداعية إلى تجنّب البحث والجدل الكلامي ــ إلى كتابٍ من كتب قطب الدين الراوندي تعرّض فيه إلى اختلاف رأي السيّد المرتضى عن الشيخ المفيد في خمسٍ وتسعين مسألة، وأضاف الراوندي أنّه لو أشار إلى جميع موارد الاختلاف، فإنّ حجم الكتاب سوف يزداد[1]. إنّ هذا المطلب يمكن أنْ يكون شاهدًا على رفض قطب الدين الراوندي للأسلوب الكلامي الشائع، وهو الأسلوب الذي تمّ تهميشه في مدرسة بغداد والريّ، ويذكّر بالمدرسة الكلاميّة في قم والكوفة.

إنّ الطريقة الأفضل والأكثر اطمئنانًا لاكتشاف الأسلوب الكلامي لقطب الدين الراوندي، تكمن في دراسة آثاره وكتاباته. إنّ الراوندي في باب وجوب النظر والمعرفة، بعد بيان قول أصحاب المعارف، وبيان إشكالهم في هذا الشأن، ذهب إلى القول باكتسابيّة المعرفة وتكليفنا بالنظر والمعرفة[2]. كما أنّه قد قبل بالحسن والقبح العقلي، وأشار إليهما واستدلّ عليهما في كثيرٍ من الموارد[3]. وقال بأنّ جميع أفعال الله سبحانه وتعالى هي الأصلح لحال العباد، وأنّ الله لا يفعل إلّا ما فيه الصلاح[4]. وكان من القائلين باللزوم العقلي لوجود الإمام المعصوم في كلّ زمان[5]، وعدّ العقل من أدلّة استنباط الأحكام[6]. كما أنّه يرى أنّ

[١] - انظر: السيد ابن طاوس الحلي، علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٦٤، بوستان كتاب، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

[٢] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، ج ١، ص ٧٩، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٢١٣، وص ٣٥٦.

[٤] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٣٤٤.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٩٣.

[٦] - انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٦.



التكاليف الشرعيّة لطفٌ في التكليف العقلي[1]. إنّ هذا النوع من التعبيرات يحكي عن قبول مباني العقلانيين في استنباط المسائل الكلاميّة، وإنْ على نحوٍ جزئي.

بالنظر إلى الشواهد المذكورة يجب حمل كلام السيّد ابن طاوس على بيان موارد الاختلاف بين المتكلّمين، لا على النفي الكلّي لطريقة المتكلّمين العقلانيين؛ لأنّ السيّد ابن طاوس نفسه في هذا الكتاب حيث يوجّه الخطاب إلى نجله قد عدّ طريقة المتكلّمين كثيرة المخاطر، لا أنّ هذا الأسلوب باطلٌ وغير جائز[2].

وعلى هذا الأساس فإنّ قطب الدين الراوندي ــ مثل كثيرٍ من العلماء والمتكلّمين في الريّ ــ قدّ تكلّم ضمن الفضاء العام لمدرسة بغداد، وإنْ كان هناك انتقادٌ للمباني العقليّة في بعض عباراته، وقد أبدى اهتمامًا خاصًّا بالروايات والأدلّة السمعيّة. إنّ هذا المطلب يعبرّ عن الوطأة القويّة والهيمنة الفكريّة لمدرسة بغداد الكلاميّة، حتى بعد سنواتٍ من الانقراض الرسمي لها.

سديد الدين محمود الحمّصي الرازي

إنّ سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمّصي الرازي، هو من بين آخر المتكلمين في المدرسة الكلاميّة لمدينة الريّ. وقد وصفه الشيخ منتجب الدين الرازي بأنّه علاّمة دهره في أصول الفقه والكلام، ونسب إليه الكتب الآتية: (التعليق الكبير)، و(التعليق الصغير)، و(المنقذ من التقليد)، و(المرشد إلى التوحيد)، و(التبيين)، و(التنقيح في التحسين والتقبيح)[3]. وقد قرأ منتجب الدين

[١] - انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ج ٣، ص ١٠٦١، ١٤٠٩ هـ (أ).

[٢] - انظر: السيّد ابن طاوس الحِليّ، علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٥٥، ١٣٧٥ هـ ش.

[٣] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ١٠٧، ١٤٢٢ هـ.



الرازي أكثر هذه الكتب عليه[1].

وقد عدّ الذهبي في حوادث عام 600 للهجرة [من كتاب (تاريخ الإسلام)]، سديد الدين الحمصي الرازي عالماً شيعيًّا وصاحب رأي في أصول الفقه والكلام. وقال إنّه دخل مدينة الحلّة سنة 600 للهجرة، وقرّر لهم مسألة نفي المعدوم[2]. وقد عمل في بداية أمره في بيع الحمّص، وشرع في طلب العلم بعد كبر سنه، ولم يَحلْ ذلك دون أنْ يصبح من كبار العلماء[3]. وقد ذكر ابن حجر العسقلاني أنّ شغل سديد الدين الحمصي الرازي كان هو الاتجار ببيع الحمّص، وأنّه قد استطال عليه فقيهٌ فترك حرفته، ووقف نفسَه على طلب العلم[4]. عاش مئة سنة وهو صحيح السمع والبصر شديد الأمل، ومات بعد سنة 600 للهجرة. وكان الفخر الرازي من تلاميذه[5].

وهناك كتاب آخر من تأليف الشيخ سديد الدين الحمصي باسم (المعتمد من مذهب الشيعة الإمامية)، ولكنه لم يذكر في الآثار المذكورة آنفًا. إنّ هذا الكتاب عبارةٌ عن رسالةٍ مختصرةٍ في علم الكلام، وإنّ نسبة هذا الكتاب إلى سديد الدين الحمصي الرازي ـ في ضوء التحقيقات المنجزة ـ قطعية[6]. إنّ كتاب المنقذ من التقليد موجود حاليًا، وإنّ المطالب فيه تشير إلى مسلكه العقلي في علم الكلام. وقد أملى هذا الكتاب في الحِلّة على علماء الحِلّة في طريق عودته من الحرمين الشريفين.

---

[١] - انظر: المصدر أعلاه.

[٢] - انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج ٤٢، ص ٤٩٣، ١٤١٣ هـ.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه.

[٤] - انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ٥، ص ٣١٧، ١٣٩٠ هـ.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه.

[٦] - انظر: الحمصي الرازي، محمود بن علي، المعتمد من مذهب الشيعة الإمامية: مقدمة كتاب المعتمد، بتحقيق: حسن الأنصاري القمّي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧٦ هـ ش.

لقد دافع سديد الدين الحمصي الرازي في كتابه (المنقذ من التقليد) باستمرار عن الآراء الكلاميّة للملاحمي الخوارزمي وأستاذه أبي الحسين البصري[1]. وربما أمكن لنا القول بأنّ تحوّل الآراء الكلامية لمدرسة الريّ من بغداد إلى المتأخّرين من المعتزلة قد حدثت في هذه المرحلة. كما أنّ الآثار الكلاميّة للريّ قبل هذه المرحلة كانت متأثّرةً بالأفكار الكلاميّة لعلماء الإماميّة في بغداد، وأنّ كتاب التعليق للمقري النيسابوريّ يمثّل خير شاهد على هذا المدّعى. وعلى هذا الأساس ربما قبل المرحلة الثالثة من علماء الريّ لا يمكن عدُّ المدرسة الكلاميّة للريّ مدرسةً مستقلّةً عن بغداد، وإنّما بعد هذه المرحلة حدثت التحوّلات والتغيّرات في المحتوى الكلاميّ للإماميّة، إذ يمكن على أساسها تصوّر مدرسةٍ كلاميّةٍ جديدةٍ غير مدرسة بغداد.

التعاطي العلمي بين متكلّمي الريّ مع المعتزلة

إنّ المدرسة الكلامية للريّ قد شهدت حضور كثيرٍ من المتكلمين، ولكن لم تصلنا آثارهم للأسف الشديد. وقد أشار الشيخ منتجب الدين الرازي في فهرسته إلى أسماء كثيرٍ من هؤلاء المتكلّمين، وأشار إلى أسماء وعناوين كتبهم ومؤلّفاتهم أيضًا. ومن بين الموضوعات والمسائل الكلاميّة، هناك مسألتان لهما الحضور الأكبر في مدرسة الريّ، وقد ورد تقرير هاتين المسألتين في كتاب الفهرست للشيخ منتجب الدين الرازي أيضًا.

إن مسألة الإمامة كانت واحدةً من المسائل الخلافيّة بين الشيعة وسائر الفِرَق الإسلامية الأخرى، ومن بينهم المعتزلة أيضًا. وكما أنّ علماء مدرسة بغداد أبدوا مقاومةً وإصرارًا في مسألة الإمامة، ودافعوا عنها في مواجهة سائر الفرَق الأخرى ولا سيّما في قبال المعتزلة، فقد سار الوضع في الريّ على المنوال نفسه أيضًا، وإنّ المتكلّمين في مدرسة الريّ قد ألّفوا كثيراً من الكتب والآثار الكلاميّة في

[١] - انظر على سبيل المثال: الحمصي الرازي، محمود بن علي، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٦٣، وص ١٣٦، وص ١٦٢، جامعة المدرسين، قم، ١٤١٢ هـ.



مسألة الإمامة[1]. وإنّ كثرة التأليف لكتب المناقب في مدرسة الريّ، يتمّ بيانه ضمن هذا الإطار أيضًا.

وإنّ مسألة إثبات أو نفي الحال والمعدوم من بين المسائل الكلامية التي نجد لها حضورًا كثيراً في مدرسة الريّ أيضًا. فإنّ كثيراً من المتكلّمين في مدرسة الريّ، كان لهم كتاب بعنوان (مسائل في المعدوم والحال)[2]. وإنّ الذهبي في كتابه (تاريخ الإسلام)، بعد التعريف بسديد الدين الحمصي الرازي، تحدّث عن دخوله إلى مدينة الحلّة وتقريره لمسألة نفي المعدوم[3]. إنّ المعدوم من وجهة نظر أبي الحسين البصري والملاحمي الخوارزمي لا ذات له وليس شيئًا، وإنّما هو معدوم فقط[4].

إنّ كثرة إحالات الشيخ سديد الدين الحمصي إلى آثار أبي الحسين البصري والملاحمي الخوارزمي، ولا سيّما منها كتاب (الفائق)، يُشير إلى التعاطي العلمي الواسع بين المتكلّمين من الجيل الأخير لمدرسة الريّ مع الأفكار الكلاميّة للمعتزلة. إنّ تعاطي المتكلّمين في مدرسة الريّ مع المعتزلة لم يقتصر على تأييدهم والأخذ بآرائهم فقط، وإنّما قد نجد في بعض الموارد كتبًا في الردّ على آراء المعتزلة أيضًا. فقد كان لأبي الحسين البصري كتاب بعنوان (تصفّح الأدلّة)، وقد ألّف مسعود بن عيسى الرازي كتابًا في النقض عليه[5].

---

[١] - انظر على سبيل المثال: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٣٣، وص ٤٢، وص ٤٥، وص ٧٢، ١٤٢٢ هـ.

[٢] - انظر: منتجب الدين، الفهرست، ص ٧٧ ـ ٧٩.

[٣] - انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج ٤٢، ص ٤٩٣، ١٤١٣ هـ.

[٤] - انظر: الملاحمي الخوارزمي، محمود بن محمد، المعتمد في أصول الدين، ص ٣٥٣، انتشارات ميراث مكتوب، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

[٥] - انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٧٧، ١٤٢٢ هـ.



النتيجة

لا يمكن إعطاء تاريخ دقيقٍ عن بداية تأسيس مدرسة الريّ الكلاميّة. وهناك في البين بعض الشواهد على تبلورٍ النواة الأولى لهذه المدرسة في عصر أبي علي الطوسي. وكان هناك متكلّمون وطلّاب علمٍ من المنتسبين إلى مدرسة بغداد، وإنّهم عندما عادوا بعد ذلك إلى مدينة الرّي، أسسوا فيها مدرسةً كلاميّةً مختلفةً عن مدرسة بغداد.

إنّ المدرسة الكلاميّة للريّ من بدايتها إلى نهايتها قد شهدت حضورًا لثلاثة أجيالٍ من المتكلّمين؛ وقد كان الاتجاه الفكري والكلامي لأكثرهم هو الاتجاه الفكري والكلامي لمدرسة بغداد. وعلى الرغم من وجود التعلّق الكبير لدى أكثر هؤلاء المتكلّمين بالحديث، فإنّ جوهر تفكيرهم يتمثّل في الأفكار الشائعة في بغداد؛ إذ كانوا يرون قيمةً كبيرةً للاستدلالات العقليّة.

إن التحوّل من الأدبيّات الكلاميّة لمدرسة بغداد إلى الأدبيّات الكلاميّة للمتأخّرين من المعتزلة، له ظهورٌ واضح، ويمكن مشاهد هذا التحوّل في الطبقة الثالثة من هؤلاء العلماء، وفي آثار الشيخ سديد الدين الحمّصي. وإذا عددنا الإبداع بلحاظ المحتوى ملاكًا لتبلور مدرسة كلاميّةٍ مستقلّة، وجب عدّ المدرسة الكلاميّة للريّ منذ أواخرها وفي الجيلين الأخيرين من علمائها مدرسةً مستقلةً، وأمّا إذا عددنا مجرّد التغيير في الأسلوب كافيًا في ظهور مدرسةٍ كلاميّة، فإنّ مدرسة الريّ سوف تكون مدرسةً مستقلّةً منذ بداية ظهورها.

وقد تمّ التركيز في مدرسة الرّي ــ كما هو الحال في مدرسة بغداد ــ على موضوع الإمامة بنحوٍ خاصّ، وإنّ المؤلّفات الكلاميّة الكثيرة حول مسألة الإمامة وكتب المناقب، تعدّ من الخصائص الأصليّة لهذه المدرسة الكلاميّة. إنّ الإشارات والإحالات الكثيرة من قبل المتكلّمين من الجيل الأخير في مدرسة الريّ إلى آثار المعتزلة، ولا سيّما في الجيل الثاني والثالث، يحكي عن التعاطي

العلمي الواسع بينهم وبين علماء المعتزلة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا التعاطي لا يعني القبول المطلق لمباني المعتزلة، ففي بعض الموارد نجد آثارًا لمدرسة الريّ قد تمّ تأليفها في الردّ على المعتزلة.

فهرست المنابع والمآخذ

١ ـ ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، دار صادر، ١٣٨٥ هـ.

٢ ـ ابن الداعي الحسنيّ الرازي، السيّد مرتضى، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، نشر أساطير، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.

٣ ـ ابن المشهدي، محمّد بن جعفر، المزار الكبير، جامعة المدرّسين، قم، ١٤١٩ هـ.

٤ ـ ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمّد بن علي، التوحيد، جامعة المدرّسين، قم، ١٣٩٨ هـ.

٥ ـ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، منشورات الأعلمي، بيروت، ١٣٩٠ هـ.

٦ ـ ابن داود الحِلّي، الحسن بن علي، الرجال، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٢ هـ ش.

٧ ـ ابن شاذان القمي، شاذان بن جبرائيل، الفضائل، انتشارات الرضي، قم، ١٣٦٣ هـ ش.

٨ ـ ابن شاذان القمي، شاذان بن جبرائيل، الروضة في فضائل أمير المؤمنين، مكتبة الأمين، قم، ١٤٢٣ هـ.

٩ ـ ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٩ هـ.

١٠ ـ ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل آبي طالب، انتشارات علامة، قم، ١٣٧٩ هـ ش.

١١ ـ ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، معالم العلماء، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٨٠ هـ.

١٢ ـ السيّد ابن طاوس الحِلّي، علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، بوستان كتاب، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

١٣ ـ الحُرّ العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٣٨٥ هـ.

١٤ ـ الحمّصي الرازي، محمود بن علي، المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة: مقدمة كتاب المعتمد، بتحقيق: حسن الأنصاري القمّي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧٦ هـ ش.

١٥ ـ الحمّصي الرازي، محمود بن علي، المنقذ من التقليد، جامعة المدرّسين، قم، ١٤١٢ هـ.

١٦ ـ الذهبي، محمّد بن أحمد، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤١٣ هـ.

١٧ ـ أبو الفتوح الرازي، روض الجِنان وروح الجَنان، بنياد پژوهش هاى آستان قدس رضوى، مشهد، ١٤٠٨ هـ.

١٨ ـ الرازي، منتجب الدين، الفهرست، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.

١٩ ـ الرافعي القزويني، عبد الكريم بن محمد، التدوين في أخبار القزوين، طهران، ١٣٩١ هـ ش.

٢٠ ـ الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٩هـ (أ).

٢١ ـ الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، مركز پژوهشهاي اسلامي مشهد، مشهد ١٤٠٩ هـ (ب).

٢٢ ـ الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ.

٢٣ ـ الراوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات (سلوة الحزين)، مدرسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٧ هـ.

٢٤ ـ سبحاني، محمّد تقي، شهيدين در كشاكش دو جريان كلامي مدرسه حلّه (الشهيدان في تجاذبات تيّارين كلاميين في مدرسة الحِلّة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٥٦، ١٣٩١ هـ ش.

٢٥ ـ الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ١٤٢٠ هـ.

٢٦ ـ الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣ هـ.

٢٧ ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

٢٨ ـ الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٨٣ هـ.

٢٩ ـ الطوسي، محمد بن علي، الثاقب في المناقب، انتشارات أنصاريان، قم، ١٤١٩ هـ.

٣٠ ـ الفتّال النيسابوري، محمّد بن أحمد، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، انتشارات الرضي، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٣١ ـ كسائي، نور الله، مدارس نظاميه وتأثيرات علمي واجتماعي آن (المدارس النظاميّة وآثارها العلميّة والاجتماعيّة)، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

٣٢ ـ العلاّمة المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ.



٣٣ ـ محمدي، سيد محمد حسين؛ يوسفي فر، شهرام، «بررسي چگونگي تأثيرگذاري باورهاي مذهبي بر زندگي اجتماعي شهر ري در عصر سلجوقيان» (دراسة كيفيّة تأثير العقائد الدينيّة والمذهبيّة على الحياة الاجتماعيّة في مدينة الريّ في عصر السلاجقة)، مجلة: جستارهاي تاريخي، العدد الأول، ١٣٨٩ هـ ش.

٣٤ ـ المفيد، محمّد بن محمّد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.

٣٥ ـ المقري النيسابوري، محمّد بن الحسن، التعليق في علم الكلام، جامعة العلوم الرضويّة، مشهد، ١٤٢٧ هـ.

٣٦ ـ الملاحمي الخوارزمي، محمود بن محمّد، المعتمد في أصول الدين، انتشارات ميراث مكتوب، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.






9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.

10. Reviewer's notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.





Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer’s self-opinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. No. mobile:............................

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Prof. Dr. Mohammad Mahmood Abood Zuain

Undertaking Statement

I am (...) hereby sign and my manuscript title is (...)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be open-minded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

cedures of tracking as follows:

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Pro-

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1-Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

Documents-Baghdad: 2465 - 2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

.6	Prof. Dr. Kareem Shati	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology and Contemporary Intellect
.7	Asst. Prof. Dr. Sheikh Mohammed Taqi Al-Sabhani	Iran	The Higher Institute of Dar Al-Hadith	Shariah and Islamic Sciences
.8	Asst. Prof. Dr. Razaq Al-Musawi	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology
.9	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
.10	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Fada'a Dhiab

English Proofreading

Assistant Lecturer Fadhil Shihan

- A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology
- Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf
- summer (28) 1445 A.H.

Al-Aqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

Summer 28– 2023 A.D.

Rabi' al-Awwal – 1445 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

Website: Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex



A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues

Volume 28 – 2023 A.D.
Rabi' al-Awwal– 1445 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com